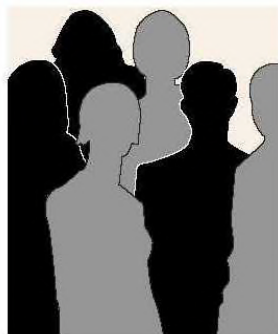
María Gabriela Aguirre Cristiani
Nora Pérez Rayón y Elizundia
Coordinadoras

LOS PROYECTOS CATÓLICOS DE NACIÓN EN EL MÉXICO DEL SIGLO XX

ACTORES, IDEOLOGÍAS Y PRÁCTICAS

EDITORIAL TERRACOTA ET

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades



María Gabriela Aguirre Cristiani

Licenciada y maestra en Historia por el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana; doctora en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Desde 2007 es profesora-investigadora titular del Departamento de Política y Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco. Su campo de especialidad es la historia de la Iglesia católica en México en el periodo contemporáneo y sus líneas de investigación son la jerarquía católica mexicana, los jesuitas, las organizaciones laicas y la relación Estado-Iglesia durante la primera mitad del siglo XX.

Nora Pérez Rayón y Elizundia

Licenciada en Relaciones Internacionales por El Colegio de México, maestra y doctora en Historia de México por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Estancia postdoctoral en la Universidad Sorbonne, París I. Desde 1976 es profesora-investigadora titular en el Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Su campo de especialidad es la historia de la Iglesia católica en el México contemporáneo.

Los proyectos católicos de nación en el México del siglo xx

Actores, ideologías y prácticas



Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud,
Alcaldía Coyoacán, Ciudad de México. C.P. 04960
Sección de Publicaciones de la División de Ciencias Sociales y Humanidades.
Edificio A, 3er piso. Teléfono 54 83 70 60
pubcsh@gmail.com / pubcsh@correo.xoc.uam.mx
http://dcsh.xoc.uam.mx/repdig
http://www.casadelibrosabiertos.uam.mx/index.php/libroelectronico

Los proyectos católicos de nación en el México del siglo xx

Actores, ideologías y prácticas

María Gabriela Aguirre Cristiani
y Nora Pérez Rayón y Elizundia
coordinadoras

Primera edición: noviembre de 2020

Diseño de portada: Raymundo Ríos Vázquez

ISBN: 978-607-28-1947-4 Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco
ISBN: 978-607-713-273-8 Editorial Terracota

Esta coedición de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco y Editorial Terracota, fue dictaminada por pares académicos expertos en el tema. Agradecemos a la Rectoría de la UAM-Xochimilco el apoyo brindado para la publicación de esta obra.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud,
Coyoacán, Ciudad de México. C.P. 04960
Sección de Publicaciones de la División de Ciencias Sociales
y Humanidades. Edificio A,
3er piso. Teléfono 54 83 70 60
pubcsh@correo.xoc.uam.mx
http://dcshpublicaciones.xoc.uam.mx



Editorial Terracota, SA de CV
Av. Cuauhtémoc 1430
Col. Santa Cruz Atoyac, Benito Juárez
03310, Ciudad de México
Tel. +52 (55) 5335 0090
info@editorialterracota.com.mx
www.editorialterracota.com.mx

Impreso en México / *Printed in Mexico*

2024 2023 2022 2021 2020
5 4 3 2 1

Índice

Introducción

La contribución del pensamiento y la praxis católica en la política, la economía, la sociedad y la cultura en el siglo XX mexicano ha sido un tema analizado de manera marginal en la investigación académica. Razones históricas y políticas vinculadas a un anticlericalismo oficial lo explican. En las últimas décadas esta tendencia se ha modificado y han aparecido estudios con nuevos enfoques que centran su atención en el rol y la influencia de los católicos a lo largo de la historia de México en los diversos ámbitos de la sociedad y sus procesos de cambio.

Gran parte de las investigaciones realizadas hasta ahora en torno al papel de la religión y la institución confesional en la construcción del Estado nacional abordan principalmente las etapas correspondientes a la Colonia, la Guerra de Independencia y el siglo XIX. Para el primer periodo destaca, entre otros, el estudio de Solange Alberro, quien en su libro *El águila y la cruz: Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México siglos XVI-XVII*[1] plantea diversos aspectos de la influencia religiosa en la conformación de una identidad nacional diferenciada de España que tuvieron continuidad en el nacionalismo católico. También pueden citarse los estudios sobre el fenómeno guadalupano y su repercusión en la formación de la identidad nacional. Ejemplos de ellos son los trabajos de David Brading, *La Virgen de Guadalupe: Imagen y tradición*,[2] y Edmundo O'Gorman, *Destierro de sombras*.[3]

Para el siglo XIX contamos con aportes valiosos, como el de Brian Connaughton, con su obra *Entre la voz de Dios y el llamado de la Patria: Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*,[4] donde analiza la importancia de la religión como lazo de unidad que influyó en la construcción de la idea de nación y la manera en

[1] Solange Alberro, *El águila y la cruz: Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México siglos XVI-XVII*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 1999.
[2] David Brading, *La Virgen de Guadalupe: Imagen y tradición*, México, Taurus, 2002.
[3] Edmundo O'Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
[4] Brian Connaughton, *Entre la voz de Dios y el llamado de la Patria: Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

que gradualmente se fueron sustituyendo símbolos y rituales religiosos para configurar un imaginario cívico. También el de Marta Eugenia García Ugarte, quien en *Poder político y religioso. México, siglo XIX*[5] expone las disputas ideológicas sobre la soberanía y el poder social y económico de la Iglesia que fueron inevitables en la configuración del Estado nacional; los desencuentros, dice la autora, se tradujeron en guerras civiles en las cuales el arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos (1863-1891), figura principal del conservadurismo mexicano y eje para la construcción del Estado liberal, desempeñó un papel protagónico.

Las primeras obras académicas sobre temas relacionados con la Iglesia católica, el Estado y la sociedad civil en México durante el siglo XX empezaron a publicarse hace solo unas cuantas décadas. En años recientes se han diversificado los temas y los periodos de estudio sobre la cuestión religiosa. La reforma constitucional de 1992 propició una notable expansión y apertura de los estudios sobre la religión y las iglesias en México, los cuales lograron reconocimiento por parte de la comunidad científica. Podemos citar a varios autores que han constituido una fuente importante en el estudio de este periodo: Jorge Adame Goddard, Manuel Ceballos, Jean Meyer, Alicia Olivera Sedano, Alicia Puente Lutteroth, José de Jesús Romero de Solís, Roderic Ai Camp, Roberto Blancarte, Soledad Loaeza, Elio Masferrer y Bernardo Barranco, por mencionar algunos.[6]

La importancia del catolicismo en la conformación de la cultura en América Latina se reconoce incluso entre no creyentes, como Carlos Fuentes, uno de los intelectuales y escritores más destacados de México. En sus propias palabras advertía: "Yo no soy creyente, pero soy católico en el sentido de que pertenezco a una cultura católica. No me puedo escapar de ello. Impregna todo: mi visión del mundo, mi visión de la política, mi visión de las mujeres, de la educación, de la literatura".[7] De ahí la necesidad de considerar la cultura católica como un modelo indispensable para repensar la historia de los países donde ha predominado esta religión.

México es un ejemplo. Uno de los temas que demanda mayor atención en la historia contemporánea del país se refiere al concepto de nación y patria desde el

[5] Marta Eugenia García Ugarte, *Poder político y religioso. México, siglo XIX*, 2 tomos, México, Miguel Ángel Porrúa/H. Cámara de Diputados LXI Legislatura/Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2010.

[6] Cada uno de estos autores ha publicado varios libros y artículos sobre el tema que nos ocupa. La presente obra utiliza entre sus fuentes textos de estos investigadores, por lo que las referencias completas aparecen al final de los apartados respectivos. Un material muy completo que recoge los trabajos de investigación que se han publicado desde 1960 hasta 2010 sobre la Iglesia católica a lo largo de la historia de México es el que presentan Marta Eugenia García Ugarte y Sergio Francisco Rosas Salas titulado "La Iglesia católica en México desde sus historiadores (1960-2010)" en el *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 25, Universidad de Navarra, 2016.

[7] Carlos Fuentes citado por Roderic Ai Camp, *Cruce de espadas. Política y religión en México,* México, Siglo XXI, 1998, p. 13.

mundo católico. Tanto jerarquía y clero como intelectuales y militantes han ido construyendo un proyecto de nación alternativo, frente al proceso revolucionario que erigió su idea de nación y patria en una lógica secularizante. La presente obra pretende atender esta exigencia. A partir de una selección representativa de corrientes de pensamiento católico en distintos periodos de la historia contemporánea de México (siglo XX), nos proponemos analizar biografías, contextos específicos, formas de organización, acciones concretas y aportaciones de actores individuales y colectivos del mundo católico.

En general, los artículos que integran la presente publicación tienen como referente la complejidad de las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado, que implicaron procesos de negociación y confrontación permanentes; profundizan en el análisis de estudios de caso sobre la incidencia de lo católico en el acontecer nacional. Se trata de líderes, organizaciones, movimientos sociales y de la misma jerarquía eclesiástica que han propuesto alternativas específicas a las políticas del Estado revolucionario y posrevolucionario.

Esta investigación pretende satisfacer una asignatura pendiente, cuya realización ayudará a profundizar en el conocimiento del pensamiento y la práctica católica en el mundo secularizado y laico de hoy. En este sentido, es importante resaltar que en el universo católico hay un amplio abanico de posiciones coincidentes o contrarias entre sí, que se evidencian en los textos que integran la presente obra. Para el análisis de la temática de los proyectos católicos alternativos de nación consideramos de importancia las categorías "actores", "ideologías" y "prácticas" como herramientas para explicar la génesis y el desarrollo de dichos proyectos frente a un Estado posrevolucionario con una propuesta laica y anticlerical.[8]

Siguiendo a Alain Touraine,[9] pensamos que un "actor" es un sujeto individual o colectivo "estructurado a partir de una conciencia de identidad propia, portador de valores, poseedor de un cierto número de recursos que le permiten actuar en el seno de una sociedad con vistas a defender los intereses de los miembros que lo componen o de los individuos que representa, para dar respuesta a las necesidades identificadas como prioritarias".

En la perspectiva de las ciencias sociales se puede entender por "ideología" un conjunto de ideas y creencias colectivas generalmente compatibles entre sí, que

[8] Estado que a partir de la Revolución Mexicana y la Constitución de 1917 definió una propuesta laica y anticlerical que condujo a una guerra a finales de la década de 1920 y a una relación compleja en los siguientes años. Esta relación entre Iglesia y Estado se fue matizando en las décadas subsecuentes, aunque no estuvo exenta de tensiones. A partir de la década de 1980 se hace evidente un proceso de politización de la jerarquía católica mexicana ante la erosión del modelo económico y del sistema político de país, proceso que llevó, hacia 1992, a una modificación del marco jurídico mexicano en asuntos religiosos y a una apertura de relaciones diplomáticas con el Vaticano.

[9] El concepto de "actor social" lo encontramos en Alain Touraine, *Le retour de l'acteur, essai de sociologie*, París, Fayard, 1984.

proponen comportamientos que inciden en la realidad en sus diversos ámbitos: económico, social, político, cultural y religioso en un periodo determinado. Por "praxis", en este contexto, entendemos el conjunto de acciones concretas que en el ámbito local, regional o nacional implementan diversos actores individuales o colectivos orientados por su universo ideológico para conseguir sus objetivos.

Estas tres categorías son además vinculantes en el mundo católico; por lo mismo, abordarlas por separado puede resultar hasta cierto punto arbitrario. Sin embargo, esto nos ha permitido un planteamiento analítico de los diversos elementos que configuran la construcción de los proyectos católicos alternativos de nación, a saber: actores, ideologías y prácticas. Conscientes de este problema, asumimos el riesgo de agrupar el conjunto de artículos del libro bajo estas tres categorías, en el entendido de que en cada uno se privilegia una de ellas sin dejar de lado las otras.

El libro comprende tres grandes apartados. El primero, "Actores", incluye estudios sobre importantes protagonistas individuales y colectivos que en distintos momentos ejercieron un liderazgo significativo en diversos espacios geográficos y cuya presencia de alguna manera incidió en una propuesta católica ante las circunstancias del momento. Se inicia con el artículo de Marta Eugenia García Ugarte, "La jerarquía católica en la crisis del porfirismo y la Revolución Mexicana, 1900-1920", en el que la autora ofrece un panorama de las características de la jerarquía católica en las últimas décadas del siglo XIX y su relación con el poder civil. Esta relación entró en un proceso de tensión, entre otras razones, por la llegada a la sede del arzobispado de México, en 1908, de José Mora y del Río, quien propuso un quehacer católico distinto del de su antecesor, Próspero María Alarcón y Sánchez de la Barquera, en el ámbito social y político.

Por su parte, Camille Foulard aborda a otro actor colectivo. Su texto, "Los orígenes de los Caballeros de Colón en México, 1905-1918", examina los principios poco conocidos de esta organización en el país y los valores que la sustentaban; su objetivo es mostrar cómo se formó desde sus inicios una red transnacional de solidaridad católica entre Estados Unidos y México, a pesar de las diferencias culturales y las cuestiones nacionales a menudo divergentes. La expansión de los Caballeros de Colón en el país, advierte la autora, fue muy importante a principios de la década de 1920 y ocupó un lugar prominente como un movimiento militante secular que reivindicó las raíces hispanas de México, para definir un patriotismo católico incompatible con el nuevo orden político.

En el estudio titulado "Antonio J. Paredes y el gobierno del Arzobispado de México, 1914-1919", su autora, Laura O'Dogherty, expone cómo este canónigo fue una figura clave para ahondar en las complejas relaciones de la Iglesia católica y la Revolución Mexicana, y asimismo cómo construyó puentes importantes con la autoridad recién establecida. A pesar de que Paredes asumió el gobierno eclesiástico de manera irregular, sus gestiones frente a las diversas facciones revolucionarias sirvieron para mitigar la política anticlerical en la Arquidiócesis de México.

Franco Savarino, en su artículo "Pacifista y patriota: Antonio Guízar y Valencia en Chihuahua durante el conflicto religioso, 1921-1937", plantea que este obispo ha sido uno de los personajes menos estudiado de la etapa del conflicto religioso en México. Desde su punto de vista, Guízar y Valencia se destacó por su acción pacificadora y responsable durante los momentos más difíciles de la Guerra Cristera, con su veto explícito a la Liga, así como por su rol en los Arreglos de 1929 y la gestión del *modus vivendi*; su largo gobierno eclesiástico (desde 1921 hasta 1961) se caracterizó por un periodo de convivencia pacífica con los poderes civiles, seguido de una persecución anticlerical y anticatólica tardía y violenta.

El quinto artículo de este apartado, "Sergio Méndez Arceo y el nacionalismo cristiano", es de la autoría de Tania Hernández, quien presenta al obispo de Cuernavaca como un actor decisivo en el proceso de apertura democrática del país, entre el final de la década de 1960 y el inicio de la de 1980. En su opinión, Méndez Arceo delineó, en los hechos, una tercera concepción sobre el nacionalismo, que también implicó una práctica política; su visión remite a una noción particular de nacionalismo cristiano que apeló a la recuperación de lo popular, lo marginal y lo excluido como elementos clave para un profundo cambio estructural y como factores de cohesión con una comunidad transnacional.

El texto de Nora Pérez Rayón, "Monseñor Girolamo Prigione y el Club de Roma en México, 1980-2000", analiza la configuración de un círculo formado por el delegado apostólico y luego nuncio Girolamo Prigione a partir de la llegada de Juan Pablo II al pontificado. Para la autora, las estrategias y tácticas de este personaje, que logró aglutinar a un grupo selecto del episcopado, con capacidad para vincularse con las élites políticas y empresariales mexicanas, fueron fundamentales para implementar el proyecto del papa polaco en el país. La modificación del marco jurídico, el establecimiento de relaciones diplomáticas con el Estado vaticano y el impulso a una mayor presencia de la Iglesia católica en espacios públicos y su politización fueron sus logros más exitosos.

La segunda parte del libro, "Ideología", aborda investigaciones sobre diversas manifestaciones del pensamiento católico en procesos históricos concretos; es decir, la manera en que el ideario católico ha incidido en determinados contextos, en la conformación de proyectos alternativos de nación. Se inicia con el trabajo realizado por Valentina Torres Septién, "Una idea de nación en la educación católica del porfiriato al cardenismo", en el que la autora hace referencia al muy estrecho vínculo que existe entre el concepto de patria y el catolicismo nacional; opina que a través de la educación confesional y, en concreto, mediante los textos escolares, se fue logrando difundir la idea de nación y patria católica como una identidad, que hasta hoy es sostenida por algunos sectores católicos.

Por su parte, María Gabriela Aguirre Cristiani, en su artículo "El catolicismo social y la reconstrucción del orden social cristiano: la propuesta de Alfredo Méndez Medina S.J.", expone la importancia que tuvo a principios del siglo XX el cato-

licismo social, cuyo objetivo fue crear sindicatos confesionales como contrapeso a doctrinas radicales de corte socialista y anarquista para defender los derechos de los sectores laborales, que se encontraban en estado de total indefensión. La autora deja ver cómo la Iglesia no fue ajena a estas circunstancias; todo lo contrario, hizo propuestas muy claras para mejorar la situación de los trabajadores por medio de la participación de protagonistas muy activos en este campo, como fue el caso del jesuita Méndez Medina.

Siguiendo la misma ruta del catolicismo social, se encuentra el trabajo de Patricia San Pedro López titulado "Del catolicismo social al nacionalismo católico: José de Jesús Manríquez y Zárate, obispo de Huejutla, 1923-1939". El texto aborda la biografía y obra pastoral del obispo, considerado uno de los líderes más radicales de la jerarquía católica mexicana e ideólogo de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, y quien, en opinión de la autora, ejerció un importante papel en la configuración del nacionalismo católico en las décadas de 1920 a 1940. Fue defensor del "patriotismo católico guadalupano" frente al "protestantismo liberal" estadounidense y el "comunismo ateo" soviético.

Por su parte, Tania Hernández Vicencio, en su artículo "Ideología y acción política de Salvador Abascal Infante", presenta otro enfoque del proyecto católico de nación cuyo punto de partida es la participación de un conservador militante, Abascal Infante, católico que se destacó por su influencia ideológica en el movimiento sinarquista y fundador de la Colonia María Auxiliadora, en la Baja California, con la que pretendió instaurar "el reino de Dios en la tierra".

"El anticomunismo católico en Monterrey: Análisis de la carta pastoral de Alfonso Espino y Silva sobre el comunismo (1961)" es el título del artículo de Emilio Machuca, quien analiza y estudia a detalle el pensamiento anticomunista del arzobispo de Monterrey a partir de una Carta Pastoral en la que dicho jerarca manifestó una condena total y absoluta a la "amenaza comunista". Como contraparte, el propio análisis nos aproxima a las ideas religiosas que predominaban en esa ciudad durante la década de 1960.

El último artículo de este apartado lo escribe Paolo Valvo: "Iglesia y Estado en el debate en torno a la reforma constitucional de 1992"; el autor confronta los planteamientos que defendían la reforma a la Constitución de 1917 en materia religiosa, con una visión amplia e incluyente de la laicidad mexicana, en contra de aquellas posturas que se oponían a las modificaciones jurídicas que argumentaban el papel negativo que la Iglesia católica había desempeñado en la historia de México. El proceso de este debate, sostiene el autor, confluyó en la aprobación de las reformas constitucionales.

La tercera parte del libro, titulada "Prácticas", incluye seis artículos en los que, a través de estudios de caso, se muestran las actividades y experiencias de actores religiosos identificados con diversas ideologías, en contextos temporales y espaciales diferenciados. El primero, de Miriam Pimentel, "Un proyecto católico con

tintes de modernidad en la Arquidiócesis de Michoacán, 1900-1911", se refiere a la Iglesia michoacana gobernada por el arzobispo Atenógenes Silva, en cuya sede episcopal se implementaron proyectos con rasgos modernizadores que contribuyeron a mejorar algunos ámbitos de la sociedad, entre ellos el educativo, el laboral y el científico. De ahí que Pimentel sostenga que la Iglesia católica no debía ser considerada, en una visión integral de la historia de México, como un obstáculo, sino como parte integral de los procesos de modernización a nivel ideológico y material del país.

Yves Solis, en su artículo "De misionero a pacificador: Intentos fracasados de Antonio J. Rábago O.F.M.", nos presenta a un religioso franciscano, fundador de la Orden de los Misioneros Guadalupanos, como un actor importante en las negociaciones que llevaron al fin del conflicto religioso en México (1926-1929). Según el autor, Rábago presentó una propuesta pacificadora que no prosperó; aunque quedó relegado a la sombra, el camino que sugirió fue el mismo que finalmente siguió la Santa Sede para pactar los arreglos religiosos en 1929.

En el tercer artículo, "¿Dónde estás, padrecito? *La Relación de Sacerdotes* de 1929 y la construcción de un *modus vivendi* entre la Iglesia y el Estado en México", Matthew Butler y Kevin Powell analizan un censo eclesiástico elaborado por la Secretaría de Gobernación en la primavera de 1929. Argumentan que esta herramienta estadística contribuyó a solucionar la crisis entre la Iglesia católica y el gobierno del presidente Emilio Portes Gil en el contexto de la Guerra Cristera. La "Relación" creó un mecanismo burocrático y discursivo que facilitó que los sacerdotes se registraran ante el régimen posrevolucionario, así como que el clero católico pudiera presentarse al gobierno y a la sociedad como una entidad tan "nacional" como romana. Concluyen que la "Relación" constituye una especie de radiografía política y prosopográfica del clero católico mexicano durante la rebelión de los cristeros.

El cuarto artículo, de Ariadna Guerrero Medina, "Un proyecto católico de nación desde lo rural: El movimiento campesino de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana en la década de 1950", versa sobre las actividades que dicha organización emprendió entre los sectores rurales desde finales de la década de 1930 y hasta 1958. El proyecto pretendió el establecimiento de un orden social cristiano desde el campo, lugar preeminente en la idea de nación católica que defendía esta asociación. El texto se centra en la década de 1950, periodo en el que la ACJM puso en marcha semanas rurales y academias de estudios agrícolas, y difundió un conjunto de saberes y técnicas para el aprovechamiento de los recursos del campo.

Margarita Pérez Caballero en su artículo "Pensamientos laicos de docentes católicos. Memorias de un movimiento seglar" muestra cómo, tras el Concilio Vaticano II (1962-1965), maestros de escuelas públicas fundaron el movimiento Equipos Docentes de México, resultado de la expansión del movimiento Equi-

pes Enseignantes, creado en Francia a finales de la Segunda Guerra Mundial. La autora plantea que con enfoques educativos católicos de izquierda, sin contravenir la laicidad, los maestros pusieron en práctica una tesis pedagógica al margen de los parámetros educativos hegemónicos —laicos o eclesiales— de México. Su práctica docente demandaba resignificar las experiencias de fe poniendo a los seglares en una díada paradójica: son laicos desde la exclusión de lo religioso del ámbito educativo y son laicos con un compromiso activo desde lo religioso hacia lo social.

El libro termina con el texto de Pilar Puertas, "Cristianos por el Socialismo en México", que analiza la manera en que, después del Concilio Vaticano II, y sobre todo de la II Conferencia Episcopal Latinoamericana (Celam), las condiciones de injusticia y desigualdad en América Latina llevaron a muchos cristianos a vincular su fe con el compromiso político y a participar activamente en las luchas populares de liberación de las décadas de 1970 y 1980. Entre ellos estuvieron los Cristianos por el Socialismo, movimiento surgido en Chile en 1971 que alcanzó una dimensión intercontinental. El texto de la autora constituye un primer acercamiento a este grupo en México con objeto de identificar y evaluar la influencia que tuvo en la Iglesia católica mexicana.

Por último, cabe señalar que varias de estas investigaciones utilizaron fuentes poco consultadas, tales como el Archivo Secreto Vaticano y el Archivo de la Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, el Archivo Romano de la Sociedad de Jesús; los archivos digitalizados de la National Catholic Welfare Conference; el Archivo Histórico de la Universidad de Georgetown en Washington; las bases Antonio Rius Facius y Enrique Dussel del acervo de la Universidad Iberoamericana, entre otros.

Esperamos que el presente libro contribuya a abrir nuevas líneas de investigación en el campo de los actores, ideologías y prácticas del mundo católico en México, así como estimular estudios comparativos de esta temática en otras latitudes.

María Gabriela Aguirre Cristiani
y Nora Pérez Rayón y Elizundia
Ciudad de México

PRIMERA PARTE

ACTORES

La jerarquía católica en la crisis del porfirismo y la Revolución Mexicana, 1900-1920

Marta Eugenia García Ugarte*

Las circunstancias vividas por Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos desde que había sido designado obispo de Puebla en 1855, su destierro en 1856, su retorno a México en 1863, ya como arzobispo de México, y su segundo destierro, en 1867, hasta su regreso en 1871, impidieron que llevara a cabo un plan pastoral a plenitud. Cuando fue nombrado arzobispo de México, en 1863, también en circunstancias políticas difíciles debido a la entronización de Maximiliano de Habsburgo en México, que él —primero como obispo de Puebla y después como arzobispo de México— había impulsado, tenía claridad en el proyecto pastoral que había que desarrollar para fortalecer la catolicidad: realizar las visitas pastorales de manera periódica, celebrar misiones en las distintas regiones del arzobispado, impartir la enseñanza de la doctrina cristiana, impulsar la predicación, procurar el establecimiento de escuelas parroquiales e impulsar la negociación con los compradores de los bienes de la Iglesia, para salvar lo salvable.[1]

Desde 1871, cuando regresa de su segundo exilio, hasta 1891, cuando muere, conservó el principio de no intervención de la Iglesia en los movimientos políticos que cuestionaban la legitimidad del poder establecido. Reconocía el arzobispo que la Iglesia estaba profundamente lastimada en sus estructuras y que la vida espiritual del clero se había relajado. La sociedad había dejado de lado los principios católicos, y el protestantismo, la masonería y el espíritu liberal, que se difundía a través de las escuelas municipales y protestantes, hacían estragos entre los niños y los jóvenes. No era tiempo de guerras, revoluciones y levantamientos

* Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.

[1] El obispo de Puebla, Labastida, regresó de su destierro de 1856, en 1863, como arzobispo de México. Permaneció en su arzobispado, con serios conflictos con el emperador que quedaron documentados en la correspondencia de los obispos con el papa y su secretario de Estado, hasta el 5 de febrero de 1867. En ese día salió el último contingente francés de México, con Aquiles Bazaine a la cabeza. Con ellos iba el arzobispo de México. Regresó al país, por autorización de Benito Juárez en 1871. Revísese mi obra *Poder político y religioso. México siglo XIX*, México, Miguel Ángel Porrúa/Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM/Asociación Mexicana de Doctrina Social Cristiana, 2010.

religiosos. Era el momento de reconstruir el edificio eclesial desde sus cimientos. Ese fue el proyecto del arzobispo Labastida desde 1867. La Iglesia se iba a defender de los atentados liberales pero ya no con las armas en las manos y tampoco con la violencia verbal que enardecía las pasiones en las localidades. Recomendó realizar una resistencia pasiva, mandar protestas escritas con tono moderado y evitar, a toda costa, el enfrentamiento airado que a nada conducía.

El proyecto pastoral del arzobispo Labastida fue ratificado por los tres arzobispos de México en la Exhortación Pastoral colectiva de 1875.[2] La pastoral fue publicada para protestar por la decisión de Sebastián Lerdo de Tejada de elevar a rango constitucional las Leyes de Reforma y obligar su protesta a todos los empleados públicos, y para ilustrar a los católicos sobre lo que se debería hacer. En ese año, los tres arzobispos que había en México,[3] establecieron un programa de trabajo para recuperar los valores católicos en la sociedad, fortalecer al clero y estimular la acción colectiva de los católicos tanto en el ámbito religioso como en el asistencial.[4] Después de la Exhortación Pastoral, la reacción católica fue extraordinaria: en las diversas diócesis obispos y feligreses se abocaron a la apertura de numerosas escuelas y proliferaron las sociedades piadosas y las organizaciones sociales. En 1875 el episcopado mexicano pasó de la crítica sistemática a las leyes liberales a una propuesta organizacional moderna: la acción colectiva. Se trataba de movilizar a la población y, sin enfrentar al gobierno, extender socialmente los valores católicos.[5] En 1877, este proyecto se completó con la participación política de los laicos, quienes competirían, con la autorización de la Santa Sede, por los puestos de elección popular, no como católicos ni como miembros del Partido Conservador, que deseaban dejar en el olvido, sino como ciudadanos mexicanos.[6]

[2] "Exhortación de los Arzobispos Mexicanos al Clero y a los fieles", México, 19 de marzo de 1875. En esa exhortación, los tres arzobispos de México emitían su opinión sobre Ley Orgánica de las adiciones y reformas constitucionales, de Sebastián Lerdo de Tejada, expedida por el Soberano Congreso Nacional el 10 de diciembre de 1874, y sancionada el 14 de ese mismo mes. Definían la acción pastoral que debería realizar la Iglesia.

[3] Pedro Loza y Pardavé, arzobispo de Guadalajara, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, arzobispo de México, y José Ignacio Arciga y Ruiz de Chávez, arzobispo de Morelia.

[4] En la historiografía sobre la Iglesia católica no se ha reflexionado sobre el concepto de "acción colectiva" que usan los obispos. Es un concepto moderno que vincula la política con la acción social. Al respecto, un clásico en la materia es la obra de Sidney Tarrow, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

[5] En algunos trabajos en que se reflexiona sobre la organización de los católicos para realizar actividades piadosas o de índole social se pone énfasis en las asociaciones y se descuida la reflexión sobre la importancia concedida por los arzobispos a la "acción colectiva". Así lo hace, por ejemplo, Cecilia Adriana Bautista García en su libro, *Las disyuntivas del Estado y la Iglesia en la consolidación del orden liberal, México, 1856-1910*, México, El Colegio de México, 2012, cuando habla del asociacionismo católico.

[6] Labastida murió en 1891. Al año siguiente, bajo el impulso de la Santa Sede y el pontífice León XIII, se va a iniciar la pastoral del catolicismo social. Se desecha el proyecto de Labastida. Los que se apegaban a ese proyecto se denominaron "antiguos" y no serían considerados en las promociones al

Con el triunfo de Tecoac, Porfirio Díaz desmanteló la presidencia de Sebastián Lerdo de Tejada, pero tenía que enfrentar a los seguidores de José María Iglesias que se habían refugiado en Querétaro. El general en jefe del Ejército Regenerador de la República, en virtud de que tenía que ausentarse de la ciudad para "atender personalmente a las operaciones militares y consolidar la tranquilidad pública", nombró como presidente provisional a Juan N. Méndez, segundo en jefe del Ejército Nacional de México, el 6 de diciembre de 1876.[7]

La participación católica en el proceso electoral de 1877

Entre otros aspectos, el general Méndez se distinguió por su respeto a la libertad de culto y por publicar la convocatoria, el 22 de diciembre de 1876, para elegir diputados al Congreso de la Unión, presidente de la República y presidentes y magistrados de la Suprema Corte de Justicia. A un mes de recibido el decreto del 22 de diciembre, los gobernadores provisionales expedirían las convocatorias para elegir a los funcionarios y autoridades de elección popular. Aquellos gobernadores que no hubieran perdido su carácter legítimo, reorganizarían sus gobiernos constitucionales. Los estados elegirían el mismo número de diputados que deberían de haber mandado al sexto congreso, según la ley del 27 de marzo de 1871. Los gobernadores no podían hacer cambio alguno en los distritos y sus cabeceras. Aquellos lugares que todavía estaban ocupados por el enemigo o los que no hubieran reconocido el Plan de Tuxtepec, verificarían las elecciones una vez que la paz se hubiera restablecido. El gobierno de la Unión indicaría las fechas en que deberían celebrarse las elecciones.[8] De igual manera, Juan N. Méndez convocó a los habitantes del Distrito Federal a elegir el ayuntamiento de cada localidad; las elecciones tendrían verificativo el 21 de enero de 1877.

La convocatoria electoral suscitó una gran movilización de todas las fuerzas políticas, liberales, conservadores, católicos y moderados de todas las corrientes. Nadie quería perder la oportunidad de competir. Estimulados por la prensa tuxtepecana, querían contribuir a la nueva unidad nacional. La reconciliación era la palabra mágica que se enarbolaba como uno de los principios tuxtepecanos. Como registra Robert Case, *El Monitor Tuxtepecano*, "pidió a todos los hombres que tuvieran visión política e ideales que se unieran al estandarte tuxtepecano

cuerpo episcopal. Para estos cargos serían seleccionados aquellos que se habían formado en Roma.

[7] Núm. 7520. Diciembre 6 de 1876. Se encarga provisionalmente del Poder Ejecutivo el segundo en Jefe del Ejército, en Manuel Dublán y José María Lozano, *Legislación mexicana o Colección Completa de las disposiciones legislativas*, 1886, pp. 110-111.

[8] Núm. 7536. Diciembre 23 de 1876. La convocatoria fue publicada el 23 de diciembre de 1876 por Protasio Tagle, el ministro de Gobernación, en Manuel Dublán y José María Lozano, *op. cit.*, pp. 120-123.

para contribuir así a la prosperidad y a la grandeza de México".[9] La postura de la prensa tuxtepecana y la circular del ministro de Gobernación Protasio Tagle, del 15 de enero de 1877, generaron una gran expectativa. La circular del señor Tagle fue muy bien recibida por los católicos, aun cuando asentaba que la Revolución de Tuxtepec iba a respetar la ley del 25 de septiembre de 1873, y también la ley reglamentaria del 14 de diciembre de 1874 y, además, que el encargado del Poder Ejecutivo consideraba que las diversas leyes, cualquiera que fuera su nombre, clase y condición, "y todas las comprendidas bajo el nombre de leyes de reforma, son el complemento necesario de la Constitución de 1857 y el resumen de los principios vitales de la Revolución que hoy se consuma por los esfuerzos y el prestigio del C. general Porfirio Díaz". Ese reconocimiento a las Leyes de Reforma pasaba a un segundo plano porque la circular también señalaba que se respetaría "la conciencia individual":

> Esta declaración en manera alguna servirá para inaugurar una época de intolerancia ni de persecución; lejos de eso, el ejecutivo federal no olvida que conforme a nuestras instituciones, la conciencia individual debe ser respetada hasta en sus extravíos; y por lo mismo, aunque firme y resueltamente decidido a cumplir la Constitución y las leyes de reforma y a reprimir su desobediencia o transgresión, no permitirá que el desacuerdo en las opiniones religiosas sirva de pretexto para destruir la igualdad de derechos entre los ciudadanos. El cumplimiento de las leyes nos acercará a la concordia.[10]

La nueva tendencia política reforzaba la intención de Labastida de propiciar la participación de los católicos en los asuntos públicos y políticos.[11] Todos los puestos de la administración pública eran importantes, pero, en ese tiempo, cuando carecía de la influencia política y social que ejercerá más tarde y cuando el país todavía era gobernado por la extracción radical del partido liberal, la posibilidad que tenían los católicos de intervenir en la vida pública se reducía, prácticamente, al Congreso. Para ampliar las posibilidades políticas de los católicos, Labastida indicó que se podía colaborar con el gobierno liberal siempre que hicieran una promesa de defender los intereses de la Iglesia, si llegaban a ganar alguna posición en los comicios. También recomendó que intervinieran en el proceso electoral, pero sin indicar su filiación católica y sin formar partidos

[9] Robert Case, "El resurgimiento de los conservadores en México 1876-1877", s.f., disponible en: historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/, p. 204, pp. 215-216.

[10] Núm. 7556. Enero 15 de 1877. "Circular del ministro de Gobernación sobre exacto cumplimiento de las leyes de Reforma", en Manuel Dublán y José María Lozano, *op. cit.*, pp. 134-135,

[11] Posiblemente también la Sociedad Católica que dirigía Aguilar y Marocho se interesó en impulsar esa participación. Desafortunadamente no tengo ningún documento que avale esa percepción, Pero el deseo se expresa con toda claridad en los artículos de *El Pájaro Verde* de 1877, cuando era dirigido precisamente por Aguilar y Marocho.

políticos. En 1876, antes del triunfo del Plan de Tuxtepec, el arzobispo necesitaba la aprobación de Roma para que la fórmula de promesa que se aplicara fuera general para toda la Iglesia. Como la resolución de Roma tardaba, el arzobispo le comentó a monseñor Marini: "Ya no llegará oportunamente la respuesta de la Sagrada Congregación a mi consulta sobre la protesta, al menos para que los buenos hubieran trabajado por las elecciones. Si me viene para el próximo mes de julio y aun en el de agosto, podrá normar mi conducta respecto de los Diputados y Senadores Católicos que preguntan si es lícito entrar a desempeñar su cargo haciendo la protesta en este o en el otro sentido".[12]

La previsión del arzobispo para evitar los conflictos de conciencia a los católicos fue oportuna puesto que, desde el triunfo del Plan de Tuxtepec, se incrementó el número de los católicos que ingresaban a las filas gubernamentales. De ahí que era preciso reformular la declaración que deberían hacer los que, al asumir los cargos públicos, aceptaran hacer la protesta que había sido exigida por la ley del 14 de diciembre de 1874.

El arzobispo les envió a todos los obispos la carta que había recibido de la Secretaría de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios, de la Santa Sede, del 6 de abril de 1877. La respuesta de la Santa Sede había sido positiva. De los diversos puntos de la misiva, que había sido traducida por Labastida del italiano al español y numerado el contenido por él para facilitar la lectura de los obispos, destaco el sexto:

> 6º. [...] es voluntad de Su Santidad que V.I. y Rma. Se ponga de acuerdo con todos los obispos de la República sobre la línea de conducta que deba seguirse conforme a las reglas antes indicadas: y que el temperamento (el medio) que adoptaren, aparezca como acordado por ellos mismos y no sugerido por la Santa Sede, la cual deberá ser después informada de los resultados; así como de cualquier dificultad que pudiere sobrevenir capaz de alterar el estado de las cosas.[13]

El documento también hacía referencia, en el primer punto, a la tolerancia que había sido declarada por el gobierno:

> 1º. [...] si en vista de la circular publicada últimamente por el Gobierno interino con motivo de las nuevas elecciones, en la cual se declara que decidido el gobierno

[12] Labastida a Marini, 24 de junio de 1875. Archivo Particular de Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos. Resguardado por las Religiosas Hijas de María Inmaculada de Guadalupe. Sin catalogar. En adelante APPALD.

[13] El arzobispo Labastida a todos los obispos del país, transmitiendo la carta que había recibido de la Congregación de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios de la Santa Sede, el 6 de abril de 1877. Archivo Histórico del Arzobispado de México. Archivo Pelagio Antonio Labastida y Dávalos. Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Circulares, 124, 1. En adelante AHAM-APALD.

> a exigir la plena observancia de las leyes vigentes, respetará, sin embargo, la conciencia individual de cada uno, aun en sus extravíos, pueden los católicos prometer la observancia de las mismas leyes, haciendo por otra parte la reserva prescrita en el Decreto de la Suprema Congregación del Santo Oficio que le fue comunicada en carta de esta Secretaría del 9 de julio de 1875.

La circular a la que se refiere la Santa Sede era la del 15 de enero de 1877, publicada por el secretario de Gobernación Protasio Tagle, ya citada. El principio sostenido de respetar la conciencia individual, aun en sus extravíos, y la igualdad de los derechos de los ciudadanos, de manera independiente a sus opiniones religiosas, había alentado a la Santa Sede a aceptar la propuesta de Labastida. Le recomendaba, sin embargo, que buscara que la definición del gobierno sobre el respeto a la conciencia individual y los derechos de los católicos fuera más clara y precisa. El arzobispo Labastida, les comentó a los obispos, el 14 de julio, que pensaba que no era posible creer que los obispos o los fieles intentaran recabar una declaración más explícita sobre el sentido de la circular del 15 del pasado enero: "Porque ya se puede calcular, sin temor de equivocarse, cuál sería la respuesta; y más atendidos los pasos que se han dado por los que han combatido la prescripción de la protesta, pasos que solo han servido de estímulo a los hombres de la situación para cerrar todo camino con tan exóticas exigencias y remachar la puerta e impedir a la gente honrada el ingreso a los puestos públicos".[14]

También creía que con los artículos que se habían publicado en los periódicos católicos, a consecuencia de la circular del 15 de enero, se habían llenado los deseos del Santo Padre de fijar con toda exactitud lo que los católicos entendían por *libertad de conciencia*. Estaba convencido de que ya se estaba consiguiendo cierta influencia de la autoridad eclesiástica: "Si no en la marcha de la política, sí en las relaciones del orden público con el religioso, y máxime en los ánimos de los diputados, cuya minoría se hace respetar ya, y crecerá con los nuevos que entren bajo la misma égida de la promesa hecha en la curia eclesiástica, y con los Senadores elegidos últimamente que en su mayoría no la rehusarán como lo espero".[15]

Con la aprobación de la Santa Sede y con la suma de todos los obispos, el arzobispo Labastida impulsó la acción individual de los laicos en la política, sin que se hiciera hincapié en su carácter católico ni como elementos del partido Conservador.

Se consideraba sumamente riesgoso para la estabilidad de la Iglesia, que apenas se estaba consiguiendo, formar grupos políticos que contendieran por posiciones administrativas y cargos de elección electoral. Se trataba de un proyecto

[14] *Idem.*
[15] *Idem.*

novedoso en un tiempo en que la doctrina pontificia negaba toda participación de los laicos en la política.[16]

Ya fueran considerados conservadores o mochos y reaccionarios, los católicos participaron en las elección de 1877 de forma abierta.[17] Compitieron por la presidencia de la República y de la Suprema Corte de Justicia, también como jueces de la Suprema Corte, como diputados, como gobernador del Estado de México y para el ayuntamiento de la Ciudad de México. La lista de los candidatos católicos o conservadores fue publicada en *La Voz de México*.[18] El único católico que fue candidato a gobernador, José de Jesús Cuevas, quien compitió por la gubernatura del Estado de México, era gran amigo del arzobispo Labastida. Juan Nepomuceno Mirafuentes fue el candidato liberal. Las críticas vertidas porque la gubernatura iba a pasar a manos conservadoras, anularon la oportunidad del señor Cuevas y Mirafuentes fue elegido para el cuatrienio que debería iniciarse el 21 de marzo de 1877.

En Michoacán también se acusó al gobernador provisional, el general Felipe N. Chacón, de favorecer a los conservadores. El general Pedro Ogazón, secretario de Guerra, le comunicó a Díaz que los gobernadores de Michoacán y de Querétaro eran conservadores.[19] Se quedó corto el general Ogazón con respecto a Querétaro, pues el gobernador, Antonio Gayón, además de conservador había sido imperialista.

En algunos casos, los comentarios políticos se entretejían con los intereses personales. Por ejemplo, José María Díaz, desde Yautepec, le comentó al general Vicente Riva Palacio que las Leyes de Reforma no se podían aplicar porque a los ciudadanos les faltaba mucho para llamarse ciudadanos. El juez del estado civil en

[16] Fue en la encíclica de León XIII, *Inmortale Dei*, del primero de noviembre de 1885, cuando se llamó a los católicos a colaborar, "con prudencia, en el terreno de la administración pública" y aun, señalaba el papa, dicha colaboración debería llegar a los "altos poderes del Estado". Para entonces, los católicos mexicanos llevaban prácticamente una década colaborando en los altos poderes del Estado. León XIII, *Inmortale Dei*, en Acción Católica Española, *Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios,* t. I, Madrid, Publicaciones de la Junta Nacional, 1962.

[17] Los católicos que participaron en la política en 1877 fueron calificados como conservadores. En algunos casos eran tipificados como mochos y reaccionarios y, en muy pocas ocasiones, como católicos. Ante esas denominaciones, se considera que fue el partido conservador el que participó en las elecciones de 1877. No fue así. Fueron los católicos, aun cuando muchos de ellos habían sido parte del partido conservador.

[18] Entre los candidatos a jueces de la Suprema Corte de Justicia se encontraban antiguos elementos católicos como Juan Rodríguez de San Miguel, otros como Alejandro Arango y Escandón, Antonio Morán e Isidro Díaz. Para diputados, había grandes amigos de Labastida como José María Andrade, Manuel Carmona y Valle, Joaquín García Icazbalceta, Pedro de Gorozpe y, sorprendentemente, Félix Zuloaga, el que fuera presidente conservador en 1858. Todos los candidatos se pueden consultar en *La Voz de México*, enero 3, 4 y 18 de 1877, en R. Case, *op. cit.*, pp. 217-218.

[19] Pedro Ogazón a Díaz, "Archivo del General Porfirio Díaz. Memorias y documentos. Tomo XVI Alberto María Carreño (prólogo y notas)", disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital /libros/archivo/diaz16.html [fecha de consulta: 16 de noviembre de 2017].

la mayoría de los pueblos del estado, "solo llevan anotación de los fallecimientos, sin poder llevar el alta y bajas de las poblaciones porque desde el jefe político hasta el último ayudante municipal, son retrógradas fanáticos, y perdóneme Ud. amable general que use yo la palabra de estúpidos". Para corregir esas anomalías era necesario:

> reglamentar la ley y que en ella obligue de una manera determinante a los ciudadanos al cumplimiento de ella y que en las escuelas en lugar de que la juventud pierda su tiempo con estudiar al Padre Ripalda se les enseñe el catecismo político y mientras no sepan leer todos nuestros hermanos, no podrán leer las leyes, ni comprenderlas, siendo como son puro papel escrito; mientras no conozcan sus obligaciones y sus deberes, nunca podremos practicar la vida de la democracia y de la civilización.[20]

En varios lugares las posiciones políticas eran ocupadas por conservadores e imperialistas, pero como dijera Antonio Gayón, el gobernador de Querétaro con un pasado conservador e imperialista, no todos los liberales eran personas de valía ni todos los conservadores anacrónicos mochos. Le pregunta por eso a Vicente Riva Palacio: "¿Hay una persona que se llamó conservadora, de antecedentes conocidos muy honrada y otra que dice ser liberal y de hechos notoriamente escandalosos: ¿a quién ocuparía Ud.? Su respuesta mi querido Vicente será mi ley".[21]

A pesar de la intensa actividad política de los católicos, el proceso electoral de 1877 acabó con sus esperanzas. Para Robert Case, el problema fue que muchos de los candidatos conservadores habían apoyado las políticas "reaccionarias" en diversos momentos. Varios habían ocupado algunas posiciones tanto durante la última dictadura de Santa Anna como durante el Imperio de Maximiliano. Se trata de una percepción apegada a los hechos, pero me parece que es un asunto que amerita una mayor indagación histórica.

En general, la sociedad mexicana aceptó el gobierno de Porfirio Díaz, después de que se publicó el decreto del 2 de mayo de 1877 que declaraba que Díaz era presidente de los Estados Unidos Mexicanos, por haber obtenido la mayoría absoluta de los sufragios. Duraría en su encargo hasta el último día de noviembre de 1880, y lo empezaría a ejercer cuando hiciera la protesta de ley el 5 de mayo.[22]

Una expresión de esa aceptación se puede seguir en el artículo inaugural del nuevo periódico, *La Libertad. Diario liberal conservador,* que apareció el 5 de

[20] José María Díaz, desde Yautepec, el 30 de noviembre de 1876, al general Vicente Riva Palacio. Archivo Vicente Riva Palacio. Universidad de Austin, Texas.

[21] Antonio Gayón, desde Querétaro, el 14 de enero de 1877. Archivo Vicente Riva Palacio, libro 203, vol. 2, de enero a marzo de 1877, folio 522.

[22] Núm. 7602. Decreto firmado en la Cámara de Diputados, el 2 de mayo de 1877 por Prisciliano M. Díaz González, diputado presidente, M. Contreras, diputado secretario y P. Gutiérrez, diputado secretario. En Manuel Dublán y José María Lozano, *op. cit.* p. 174.

enero de 1878. Los redactores, quienes firmaron el artículo,[23] dejaron registrados tanto el programa del periódico como su ubicación en la política nacional. La declaratoria era importante porque habían sido iglesistas:

> La derrota no ha podido producirnos ningún despecho, porque no teníamos por punto de mira el medio personal, y podíamos, como podemos desde luego, tomar fríamente la actitud, no más conforme con nuestros deseos, sino con los grandes intereses nacionales que están por encima de todo estrecho propósito. Atentos a esos intereses, ¿qué ventajas podría producirnos un cambio de gobierno? Desgraciadamente en nuestro país, el vencido de hoy se convierte en el revolucionario de mañana, y así se eterniza la guerra civil, y así entregamos nuestra honra al desprecio universal [...] ¿Podría hoy alguno de los partidos derrotados dar mayor tranquilidad al país, mejores garantías al derecho individual, esperanzas más lisonjeras a las aspiraciones públicas que el gobierno existente? A nuestro juicio, cualquier partido que por acción violenta viniera a sustituirlo, sería mil veces más revolucionario y más desastroso que el partido dominante, porque al fin este, de una manera tácita o expresa, ha contado hasta hoy con la voluntad nacional, ha procurado dar un verdadero sello de tolerancia a su conducta, ha dejado abiertas de par en par las puertas de las únicas libertades que solemos practicar, y parece haber procurado su propia modificación, concediendo amplísima latitud a los que deseen alcanzar este resultado ejercitando derechos incuestionables. En vista de esto, ¿debíamos retraernos de aceptar la lucha en el campo legal, por los defectos de origen con que ese partido inició su administración?[24]

En su artículo, los redactores, además de asentar que había que aceptar los hechos consumados, abren un resquicio a la esperanza:

> vamos a procurar que la paz se conserve durante los dos años que nos faltan para prepararnos, a que salga del sufragio una legalidad sin tacha: vamos a empeñarnos en que, supuesta la imposibilidad de nuestros partidos para formar una administración propia y homogénea, se echen los cimientos de amplísima base conciliadora, y se dé preferencia en los puestos públicos a la aptitud y a la honradez: vamos, en fin, a ver si es posible aunar entre nosotros la libertad y el orden, a pesar de los poderosos elementos de indisciplina que continuas revueltas han sembrado abajo, y a pesar también de los hábitos de corrupción, de las tendencias a la arbitrariedad que ridículas tiranías han sembrado arriba. Nuestra tarea nada tiene de fácil. Pueblo apenas nacido, parece México destinado a presentir una vida cuyo desarrollo empieza a columbrarse en los horizontes del tiempo.[25]

[23] Los redactores eran Francisco G. Cosmes, Eduardo Garay, Telésforo García, Justo y Santiago Sierra.
[24] Justo Sierra, *La libertad. Diario liberal conservador*, México, 5 de enero de 1878. Justo Sierra, *Periodismo político*, México, UNAM, 1948, pp. 124-125.
[25] *Ibid.*, p. 125.

Con Porfirio Díaz se iniciaba un nuevo periodo político. También en la Iglesia se iniciaría una nueva época, a partir de 1878, cuando León XIII subió al trono pontificio.[26] En México continuaría, hasta 1891, el poderoso arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos. Los personajes centrales de este periodo, Porfirio Díaz y los hombres del poder político que lo acompañaron tanto en el gobierno federal como en los estatales y municipales, el arzobispo Labastida y los arzobispos y obispos de la República, y el pontífice León XIII, enfrentaron una realidad social que había sido trastocada a profundidad por sus antecesores y, debe asentarse, por ellos mismos en el caso de Díaz y Labastida. Su adecuación a los nuevos tiempos, las doctrinas políticas, culturales y religiosas que violentaban las conciencias y la transformación de la economía fueron factores que imprimieron una marca singular al periodo.

El proyecto pastoral definido por Labastida en 1874 fue seguido en toda la República. Aun cuando había pastores que deseaban liberarse de la tutela del arzobispo Labastida, en realidad, al momento de las decisiones importantes, todos respondían con un solo espíritu y como un cuerpo, apegados en todo a las decisiones y recomendaciones de Labastida. Ni el pontífice y menos la Santa Sede, podían conseguir algo del episcopado mexicano si antes no era aprobado por el señor Labastida. Esa fuerza y poder político y eclesial posiblemente se encuentre detrás de la decisión del papa León XIII de promover el ascenso al episcopado de los egresados del Colegio Pío Latino Americano, que habían empezado a regresar a México en la década de 1880. El paso de la estafeta del clero formado en México, que fuera denominado "antiguo" por la Santa Sede, porque se apegaban al proyecto establecido por Labastida y porque mantenían una discreta pero firme autonomía frente a la Santa Sede, a los formados en Roma, que contaban con buen nivel teológico y se distinguían por su espíritu romano inculcado casi con cincel por el Colegio Pio Latino Americano,[27] causó muchos malestares y sinsa-

[26] León XIII, Gioacchino Pecci, fue pontífice del 20 de febrero de 1878 al 20 de julio de 1903.
[27] Las deficiencias en la formación del clero mexicano, a causa de las medidas tomadas por la revolución liberal triunfante, que había afectado la formación ofrecida en los seminarios y que, desde 1833, había cerrado la Universidad Pontificia, impulsaron a dos mexicanos, José Ildefonso de la Peña, jesuita, y José Villaredo a propiciar el establecimiento de una institución educativa en Roma en donde pudieran estudiar los seminaristas o los jóvenes con vocación sacerdotal más destacados por su saber y comportamiento. El sacerdote chileno José Ignacio Víctor Eyzaguirre se entusiasmó con el proyecto de Villaredo y lo tomó por su cuenta después de la muerte del sacerdote mexicano. El Colegio Pío Latino Americano en Roma se abrió el 21 de diciembre de 1858 con diez estudiantes argentinos, seis colombianos y uno peruano. No hubo estudiantes mexicanos en el inicio porque México estaba en la cúspide de la Guerra de Reforma. El Colegio constituyó un ambiente propicio para la realización de estudios teológicos, filosóficos y canónicos pero también de historia y otras disciplinas seculares. Se distinguió por introducir un profundo amor al papa y seguir, con rigor, las prácticas romanas. Cuando los primeros egresados del Pío Latino Americano, con excepción de Montes de Oca, empezaron a ocupar las sedes diocesanas, a finales del siglo XIX, se distinguieron por el espíritu ultramontano, que no había existido en el episcopado mexicano.

bores al clero mexicano.[28] Al morir Labastida, el papa León XIII promovió el establecimiento de relaciones diplomáticas de la Santa Sede con México, sin atender al nuevo arzobispo, Próspero María Alarcón y Sánchez de la Barquera.

Como Porfirio Díaz se negara porque aseguró que la República había adoptado "la mejor solución para resolver todas las dificultades que pueden ocurrir entre la Iglesia y el Estado: a saber, la absoluta independencia entre uno y la otra",[29] la Santa Sede decidió, en 1896, enviar a México a Nicolás Averardi como visitador apostólico.[30] Su cometido era atender los asuntos eclesiásticos que estaban pendientes de resolución,[31] y preparar la participación de la Iglesia mexicana en el Concilio Plenario Latino Americano, que se celebraría en 1899.[32] Posteriormente la Santa Sede enviaría delegados apostólicos ante la Iglesia. Fue una época de cambios profundos en la pastoral de la Iglesia en México, que se hizo efectiva a partir de 1902, por la recomendación de Nicolás Sanz de Samper de activar la acción social y política de la Iglesia.

Cambio generacional en las promociones al episcopado

En la década de 1880 varios egresados del Pío Latino Americano regresaron a México. El arzobispo Labastida, así como sus pares en la República, los colocaron

[28] El proyecto de romanización de la Iglesia en México y la división del clero mexicano en función del lugar en donde habían realizado sus estudios, Roma (los romanos) o México, ha sido espléndidamente desarrollado por Laura O'Doherty en su artículo, "El ascenso de una jerarquía intransigente, 1890-1914", *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, Servicios Condumex, 1998, p. 179-198. Posteriormente, Cecilia Bautista estudió a los clérigos formados en el Colegio Pío Latino Americano en su tesis de maestría, "Clérigos virtuosos e instruidos: Los proyectos de reforma del clero secular en un obispado mexicano. Zamora, 1867-1882", que fuera presentada en El Colegio de Michoacán en 2001. En 2005, publicó el artículo "Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo XIX", en *Historia Mexicana*, vol. 55, núm. 1, julio-septiembre de 2005. La romanización del clero mexicano y el papel del Colegio Pío Latino Americano también lo aborda Cecilia Bautista en su libro *Las disyuntivas del Estado y la Iglesia en la consolidación del orden liberal, México 1856-1910*, México, El Colegio de México, 2012. Por su parte, María Gabriela Aguirre Cristiani trabajó el tema en su artículo "Una jerarquía en transición: el asalto de los piolatinos al episcopado nacional, 1920-1924", *Intersticios Sociales*, núm. 4, septiembre-febrero de 2012, pp. 1-29.

[29] Ignacio Mariscal a don Matías Romero, 12 de agosto de 1893. ASS. S.RR.SS. AA.EE.SS, Messico, 1893-1895, Pos. 413, fasc. 42, ff. 5r a 10v.

[30] Porfirio Díaz a Eulogio Gillow, el 8 de mayo de 1895. S.RR.SS. AA.EE.SS, Messico, 1893-1895, Pos. 413, fasc. 42, f. 65r.

[31] Se trataba del caso del segundo obispo de Tamaulipas, Eduardo Sánchez Camacho, a quien se pediría su renuncia al episcopado por considerarlo apóstata, y el de José Antonio Plancarte y Labastida, abad de la basílica de Guadalupe, a quien, por los escritos que se habían recibido en su contra, se le pediría que renunciara voluntariamente al nombramiento de obispo *in partibus* de Constancia que le había concedido la Santa Sede.

[32] El papa le había comentado al señor Labastida y a los obispos de México su deseo de celebrar un Concilio Plenario Latino Americano desde 1888. Pero tanto Labastida, como el resto de los obispos, apegados al modelo pastoral elaborado en 1875, se negaron a celebrar juntas diocesanas: no querían suscitar malestares con el gobierno de Porfirio Díaz.

como sus secretarios y ayudantes, y en las cátedras del seminario. José Mora y del Río, Antonio Paredes y Leopoldo Ruiz y Flores, pasaron como sus secretarios. El arzobispo confiaba en ellos, pero sobre todos prefería a su sobrino José Antonio.

En 1889, cuando el arzobispo Labastida festejó su jubileo sacerdotal, se tenía claro, tanto en México como en Roma, que no se podía confiar en los eclesiásticos formados en México que empezaron a ser denominados "antiguos". Se tenía que pasar la estafeta a los formados en Roma. El clero y los obispos, tipificados como antiguos, eran aquellos que estaban apegados a las normas y prácticas de la jerarquía mexicana de mediados del siglo y mantenían una discreta pero firme autonomía frente a la Santa Sede. También se distinguían por apegarse al proyecto pastoral del arzobispo Labastida, que se alejaba de una participación política partidista y abierta. También fue evidente, desde 1880, que los sacerdotes formados en México, en su mayoría, carecían de las dotes y las virtudes necesarias para ser obispos.

Ante esa pobreza, cada vez más evidente, el arzobispo de México Labastida y Dávalos, desde finales de la década de 1870 afirmaba que no había sacerdotes dignos para ser promovidos al episcopado. En 1889, cuando tuvo que proponer un candidato para la diócesis de Chilapa, que quedaba vacante por el traslado del obispo Buenaventura Portillo a Zacatecas, le explicó al cardenal Rampolla que había tenido muchas dificultades y ansiedad de conciencia al proponer a los candidatos por "el justo temor de errar en medio de la suma escasez de personas capaces que desempeñen el tremendo cargo episcopal".[33] Después de varias consultas con los arzobispos y con algunos obispos de la República, propuso a Ramón Ibarra y González egresado del Pío Latino Americano. Fue el segundo egresado del Pio Latino en ser nombrado obispo. El primero había sido Ignacio Montes de Oca, nombrado obispo de Tamaulipas en 1870.

En 1890, cuando promueve otra reforma territorial de la Iglesia mexicana, a través del obispo de Oaxaca Eulogio Gillow, la primera era de 1863, Labastida reconocía ante la Santa Sede que hacía mucho que él sabía que se tenía que promover la desmembración de varios territorios diocesanos.[34] Las sedes eran demasiado grandes y había regiones que no conocían a su pastor, pero no lo había propuesto por la falta de clero idóneo. Había pensado que los egresados del Cole-

[33] Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos al cardenal Rampolla, el 12 de mayo de 1889. S.RR.SS. AA.EE.SS. Messico, Pos 364, fasc. 30, ff. 47r a 48r.

[34] La nueva división territorial aumentaba el número de arquidiócesis a seis. Así, quedaron la de México, que tenía como sufragáneas a Puebla, Veracruz, Tulancingo, Chilapa y Morelos. La de Guadalajara, con las sufragáneas de Zacatecas, Tepic, Aguascalientes y Colima. Morelia, que tenía como sufragáneas a Zamora, León y Querétaro. Las nuevas arquidiócesis eran: Oaxaca, que tendría como sufragáneas a Yucatán, Chiapas, Tabasco, Tehuantepec. La de Monterrey, que tendría como sufragáneas a San Luis Potosí, Coahuila, Tamaulipas. Chihuahua tendría como sufragáneas a Durango, Sinaloa, Sonora, Baja California. Más tarde, desapareció Chihuahua y se seleccionó Durango como sede del arzobispado, ya que tenía más antigüedad.

gio Pio Latino podían asumir la dirección de las diócesis, pero no se había atrevido por su juventud y por temor al disgusto del clero mexicano.[35]

La desmoralización del clero mexicano, una realidad desde la década de 1880, se agudizó después de la muerte del arzobispo Labastida en 1891. Nadie tenía el control y los excesos del clero, incluyendo a los obispos, fueron notables. Por los informes recibidos, la Santa Sede tenía poca confianza en el clero formado en México. Como se sabe, los informes que llegan a la Santa Sede muestran diversas caras de la realidad y, algunos, se construyen con el propósito de destruir historias de vida. Los informes, apegados a partidos e intereses, pueden estar muy lejanos de lo que se asienta. La Santa Sede se apoya en la opinión de sus delegados y nuncios para dilucidar la verdad, aun cuando pueden ser parte de los intereses creados. Aun así, es su recurso más valioso. Las dificultades del clero, una vez que el poderoso Labastida había fallecido, llevaron a la Santa Sede a indagar la posibilidad de establecer relaciones con México. De esa manera contaría con un representante pontificio en el país. No se trató de una política errática:

> León XIII reconoció la necesidad de mantenerse al tanto de los rápidos cambios en el mundo y adoptó medidas para conseguir cierta ventaja, reforzando las líneas de acceso e inteligencia desde el centro romano hasta el más alejado rincón de la tierra. Con formación diplomática desde sus años de nuncio apostólico en Bruselas, León XIII pensaba que el servicio diplomático papal debía desempeñar un papel de primer orden tanto en la consolidación de la disciplina interna en la Iglesia como en la conducción de las relaciones Iglesia-Estado.[36]

No sucedió como lo quería León XIII. Se tuvo que conformar con enviar delegados apostólicos, que carecen de representación diplomática, porque Porfirio Díaz, a pesar de la avanzada diplomática del pontífice, ya muerto el señor Labastida, no aceptó establecer relaciones con la Santa Sede.

El cambio pastoral de la Iglesia mexicana a partir de 1902

El estudio de la actuación de los obispos muestra que la pastoral social y política de la Iglesia de 1902 a 1914 se apegó de forma estricta a las directrices pontificias, que eran transmitidas por los delegados apostólicos. Esa injerencia determinó la mentalidad de la jerarquía de la época así como su desarticulación y falta de unidad.

Los sucesivos delegados apostólicos que estuvieron en el país, de 1902 a 1914, tuvieron claro que la efervescencia política y social demandaba atender a los nuevos grupos que los cambios estructurales habían creado: los obreros y los campesinos. Tal propósito se tenía que llevar a cabo sin descuidar la atención que

[35] Pelagio Antonio, el 27 de octubre de 1890, al cardenal secretario de estado, Mariano Rampolla. S.RR.SS. AA.EE.SS. Messico, Pos. 362, Fasc. 27. 1890-1891, fojas 42 r. a 43 v.
[36] John Cornwell, *El papa de Hitler, La verdadera historia de Pío XII*, Barcelona, Planeta, 2002, p. 46.

se prestaba a los sectores económicos más pujantes del país. Si los clubes liberales habían suscitado un gran interés en el desarrollo de la política, las organizaciones sociales católicas también llegaron, casi de forma natural, a los planteamientos políticos. La nueva realidad mexicana demandaba un cambio radical en el programa pastoral que se había seguido desde 1874.

Las nuevas directrices pastorales dirigieron la acción de los católicos al mundo del trabajo y a la vida política, fundados en el programa de acción propuesto por León XIII en su encíclica *Rerum novarum*, publicada en 1891. Esta encíclica recomendaba organizar sociedades mutualistas, promover el periodismo confesional, el sindicalismo cristiano y la formación de partidos católicos.[37] En México, si bien se había emprendido la formación de organizaciones mutualistas y sociedades de socorros mutuos, entre otras, desde 1874, fue solo a principios del siglo XX cuando se empezó a enfocar la cuestión social como un problema esencial de la catolicidad.

El primer delegado apostólico de la Santa Sede en el siglo XX, Ricardo Sanz de Samper, observó las oportunidades que ofrecía el régimen del general Díaz para la participación política organizada de los católicos. Hasta entonces, el temor de todos, clero y laicos, a las represalias gubernamentales les había impedido formar asociaciones de carácter político. De ahí que había, decía el delegado apostólico, "una fuerza inerme católica, que permanece del todo inerte. Unir, por tanto los católicos y llevarlos a tomar parte a la vida política es salvar la situación religiosa".[38]

Los obispos formados en el Colegio Pío Latino Americano fueron sensibles al llamado de 1902 del delegado apostólico Samper: era preciso iniciar una nueva acción social católica en México. Se trató de un cambio fundamental en la pastoral puesto que se empezó a concentrar la atención en la situación y la cultura de los nuevos grupos sociales que surgían en el país. También optaron, como se hacía en Europa, por definir un campo de acción para los católicos tanto en la política como en la vida social: se participaría en la vida pública como cuerpo, como grupo, excluyente de toda ideología y tendencia que no fuera la católica. Hasta entonces se había considerado sumamente riesgoso para la estabilidad de la Iglesia formar grupos políticos que aspiraran a posiciones administrativas y cargos de elección. Los laicos intervenían en la política de forma individual, después de hacer una promesa de cuidar los intereses de la Iglesia, en la medida de lo posible.

Los egresados del Pío Latino Americano promovieron la celebración de semanas sociales, congresos católicos, congresos agrícolas, círculos católicos y círculos obreros, entre otras organizaciones, sin descuidar la educación confesional. Cada una de ellas tenía propósitos sociales que atendían, de acuerdo con el objetivo de

[37] Manuel Ceballos, *El catolicismo social: Un tercero en discordia.* Rerum novarum *la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos, 1891-1911*, México, El Colegio de México, 1991, p. 369.
[38] Eduardo Chávez Sánchez, *Historia del seminario conciliar de México*, t. I, México, Porrúa, 1996, p. 73.

la reunión, la situación del indígena, del obrero, la usura entre los agricultores, el reparto de las tierras, el bien de la familia. Con sus actividades sociales, los católicos, jerarquía y laicos, deseaban mejorar la vida social y política de México. Con esas preocupaciones, los grupos organizados crecieron poco a poco. Sin embargo, el proyecto de participación política que había anunciado Samper solo pudo concretarse el 3 de mayo de 1911 cuando se fundó el Partido Católico Nacional, bajo la fórmula Dios, Patria y Libertad. Con la creación del partido católico se generaron nuevas demandas y se impusieron nuevas formas al trabajo social.

En 1910, cuando se inició la revolución democrática de Francisco Madero, la Iglesia contaba con 22 diócesis y ocho arzobispados: México, Guadalajara, Morelia, Oaxaca, Puebla, Durango, Linares y Yucatán. Lo más notable es que al menos 17 egresados del Colegio Pío Latino Americano contaban con la voluntad político-religiosa de modificar la situación de la Iglesia en México, no solo en el ámbito de su inserción social sino y sobre todo en su posición política. Señalo 17 porque el arzobispo de Yucatán, Martín Tritschler, aun cuando era egresado del Pío Latino Americano, no se plegó al proyecto sociopolítico definido por el grupo romano o plancartista.

Parecía el mejor momento; sin embargo, varios factores estaban en contra. Además de la falta de unidad y las divisiones episcopales que minaban desde dentro el proyecto social, los obispos enfrentaron la transformación que había experimentado la mentalidad católica gracias a las políticas liberales y a la difusión protestante y masónica. En otro orden, la enfermedad y vejez de algunos obispos y la falta de moralidad del clero constituían problemas de gran trascendencia social. De igual manera, las diferentes posiciones que sostenían los políticos mexicanos, cuando se inició el pontificado de Pío X (4 de agosto de 1903 a 20 de agosto 1914) habían alterado las relaciones conciliatorias y suscitado un profundo malestar en contra de la jerarquía y el clero.

Poca información se encuentra en México sobre la campaña que inició Pio X en contra de lo que se denominó "modernismo".[39] El papa aprobó la publi-

[39] La bibliografía sobre el modernismo es muy abundante. Un trabajo temprano y de gran interés dada la personalidad de su autor fue la serie de artículos publicados por Ferdinand Mourret, sacerdote e historiador que había participado junto a Blondel en las vicisitudes de los años centrales de la crisis: F. Mourret, "Quelques épisodes de l'Histoire de l'Église sous le pontificat de Pie X. La Crise Moderniste", *Revue Apologétique*, 35 (octubre 1922-15 marzo 1923), pp. 5-23, 77-93, 145-152, 287-296, 412-419, 530-543, 601-609, 665-673. La obra más abarcadora sobre el movimiento sigue siendo, a pesar de los años transcurridos, la de J. Rivière, *Le modernisme dans l'Eglise*, París 1929. En la obra de Rivière pueden encontrarse las referencias de la mayor parte de las obras de autores modernistas. A partir de finales de la década de 1850 la bibliografía se polariza en dos direcciones muy marcadas: una —que venía siendo la habitual hasta entonces— en la línea de la descripción del modernismo hecha en la encíclica *Pascendi*, y la otra, revisionista, que considera el movimiento como sustancialmente válido y juzga las medidas tomadas contra los autores modernistas como un freno y un retroceso de la inteligencia católica de vanguardia. Cfr. E. Poulat, *Histoire, dogme et*

cación del decreto *Lamentabili sine exitu*, el 3 de julio de 1907, que condenaba 65 proposiciones modernistas, y el 8 de septiembre de ese mismo año publicó su encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, sobre las doctrinas del modernismo.[40] Finalmente, en el *motu propio Sacrorum Antistitum*, del primero de septiembre de 1910, estableció el juramento antimodernista. En México se ha estudiado el modernismo literario pero no el teológico-religioso, porque posiblemente no existió. "En cuanto al modernismo religioso, sus fechas se extienden desde mediados de la década de 1890 hasta aproximadamente 1915, cuando los escritos de Loisy, Tyrrell y otros,[41] y revistas como *Rinnovamento* (1907-1909) o la *Revue Moderniste Internationale* (1910-1912) desaparecen o empiezan a caer en el olvido".[42]

La principal referencia temporal para el modernismo religioso sigue siendo la de 1907, año de la publicación del decreto *Syllabus Lamentabili sane* (3 de julio) y de la encíclica *Pascendi* (8 de septiembre), en los que Pío X exponía la incompatibilidad de las nuevas teorías con la ortodoxia de la Iglesia. En este sentido, y a pesar de las reacciones descalificadoras de Loisy y Tyrrell, lo cierto es que ambos escritos fueron realmente acertados y vaticinaron las sistematizaciones del pensamiento modernista; mostraban además la continuidad doctrinal entre Pío X y sus predecesores y, a través de esta, los vínculos del modernismo religioso con el liberalismo ideológico.[43]

---

critique dans la crise moderniste, París, 1962 [trad. al español, *La crisis modernista. Historia, dogma, crítica,* Madrid, 1974], que aporta una documentación muy interesante aunque se puede discutir a veces su interpretación; el mismo Poulat es autor de otros muchos escritos sobre el mismo tema; R. García De Haro, *Historia teológica del modernismo*, Pamplona, 1972; R. Virgoulay, *Blondel et le modernisme*, París, 1980; A. Boland, *La crise moderniste hier et aujourd'hui: un parcours spirituel*, París, 1980; M. Guasco, *Modernismo: i fatti, le idee, i personaggi*, Milán, 1995 [trad. al español, *El modernismo, los hechos, las ideas, los personajes*, Bilbao, 2000]; P. Colin, *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme français (1893-1914)*, París, 1997; A. Botti-R. Cerrato (coord.), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*. Atti del Convegno Internazionale di Urbino, 1-4 octubre, 1997, Urbino 2000. Algunas informaciones bibliográficas sobre el modernismo, a partir de la década de 1960 son las siguientes: P. Cousin, "Le mouvement moderniste. Regard sur quelques publications récentes", *Ami du Clergé*, 74, 1964, pp. 241-251; R. Aubert, "Publications récentes autour du modernisme", *Concilium*, 17, 1966, pp. 81-94. P. Olivier, "Travaux récents sur les modernistes et le modernisme", *Recherches de sciences religieuses*, 64, 1976, pp. 95-136; 70, 1982, pp. 237-268; P. Olivier, "Les modernismes et les modernistes: Travaux récents", *Recherches de science religieuse*, 74, 1986, pp. 399-440. A. Dansette, "Histoire religieuse de la France contemporaine, Paris", cfr. César Izquierdo, "Cómo se ha entendido el 'modernismo teológico. Discusión historiográfica', *Anuario de Historia de la Iglesia*, 16, 2007, pp. 35-75.

[40] "Carta Encíclica *Pascendi* del Sumo Pontífice Pío X sobre las doctrinas de los modernistas", s.f., disponible en: http://w2.vatican.va/content/pius-x/es/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html

[41] Se refiere al modernismo teológico de autores como Alfred Loisy (1857-1940), George Tyrrell (1861-1909) o Antonio Fogazzaro (1842-1911), que ha sido uno de los ingredientes constantes en esos intentos de definición, pero que al mismo tiempo continúa constituyendo una de las asignaturas pendientes de la crítica del modernismo.

[42] J. Rivière, *op. cit.*, pp. 94-171, 522-549.

[43] José María Martínez, "Modernismo literario y modernismo religioso: encuentros y desencuen-

Se considera que el modernismo teológico no tuvo efectos en América Latina; sin embargo, la encíclica *Pascendi* impuso la centralidad de las enseñanzas papales y reforzó la infalibilidad pontificia. Esa postura se mantuvo hasta el Concilio Vaticano II. Como se decía entonces, citando a Alfonso María de Ligorio: "La voluntad del papa es la voluntad de Dios".[44] En ese contexto todo era posible. Da la impresión, y lo apunto solo como una hipótesis, de que el trastorno de la vida cotidiana, tanto civil como religiosa, a partir de 1909, poco espacio dejaba para que sugiera un pensamiento modernista religioso.

A diferencia del modernismo religioso, el literario tuvo una gran influencia en el desarrollo del país, como afirmara Antonio Saborit: que la Iglesia, la jerarquía y los laicos, fueron beneficiados por la política de reconciliación nacional enfatizada por Porfirio Díaz desde el Plan de Tuxtepec en 1876. Sin embargo, las buenas relaciones del presidente con el arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, y el obispo de Oaxaca, Eulogio Gillow, se vieron trastocadas de forma radical a partir de 1909, con el cambio en el arzobispado de México y el inicio de la campaña electoral democrática de Madero. La elección de José Mora y del Río, condicionada por la política nacional que tendía a marginar a los seguidores de Bernardo Reyes, no fue la más afortunada, por la inseguridad que lo caracterizaba y por su enfrentamiento con el canónigo Antonio Paredes. A pesar de ello, la participación política y social de los católicos se impulsó de forma abierta. En 1913, las opciones políticas de la jerarquía y algunos dirigentes del Partido Católico Nacional por el general Victoriano Huerta, presidente usurpador y asesino del presidente Madero y su vicepresidente, Pino Suárez, introdujo una crisis al interior de la Iglesia y de la catolicidad, sin duda en medio de la crisis nacional.

El exilio de la mayoría de los obispos en 1914, las controvertidas relaciones con Venustiano Carranza y las demandas de varios mexicanos que estaban en el exilio por una nueva intervención norteamericana en el país en 1915, resultó en una fuerte crítica social a los católicos y sus pretensiones políticas. Después de la publicación de la Constitución de 1917, las relaciones entre los católicos y su jerarquía con el Estado mexicano alcanzaron un alto grado de conflictividad

---

tros en Rubén Darío", CILHA, año 10, núm. 11, 2009, disponible en: http://www.redalyc.org/html/1817/181714927008/index.html

[44] "El papa Clemente XIV, para impedir más disturbios en la cristiandad, publicó el documento *Dominus ac Redemptor* en donde abolía la Compañía de Jesús, de acuerdo al placer de los príncipes, más sin embargo sin condenarla formalmente. Ante esta decisión, muchos cristianos que desconocían las condiciones y las presiones a las que estaba sometido el Santo Padre, tomaron una posición de crítica. Cuando San Alfonso María de Ligorio, entonces aún en vida, escuchó eso, simplemente dijo: "pobre Papa, pobre Papa, ¿qué podía hacer?" Y después de unos cuantos minutos, dijo: "voluntad del papa, voluntad de Dios", y desde ese momento nunca más volvió a tocar el tema", "¡Viva el Papa!", s.f., disponible en: https://vivaelpapa.wordpress.com/2009/03/22/voluntad-del-papa-voluntad-de-dios-san-alfonso-de-ligorio/

que, en la década de 1920, van a derivar en el movimiento armado católico en contra de los gobiernos posrevolucionarios.

Sin entrar a reflexionar sobre la lucha armada de 1926 a 1929, debo indicar la dispersión y división de los obispos de acuerdo con la posición que sostuvieron, ya fuera a favor o en contra del movimiento armado. El fracaso de las demandas de mayor libertad religiosa, que fueron el centro y vértice del levantamiento armado católico, no disminuyeron la presión ejercida por los sectores católicos sobre el Estado mexicano para revertir el marco constitucional de 1917 y demandar el respeto a los derechos humanos, en especial el de la libertad religiosa, además de la libertad educativa, política y social.

Las divisiones que estuvieron presentes desde 1909 y que aumentaron en 1926, alcanzaron un alto nivel de conflicto cuando se estableció el acuerdo de 1929, conocido como *Modus vivendi*. El malestar de algunos obispos y laicos tomó varios derroteros en la década de 1930. Se pronunciaron críticas a la Santa Sede porque había sido una claudicación vergonzante que ningún beneficio había reportado a la Iglesia: la persecución religiosa contra los católicos lejos de disminuir se había arreciado después de firmados los arreglos y surgieron diversos levantamientos armados. Más tarde la reforma constitucional del artículo tercero constitucional en 1934, que establecía la educación socialista, y la publicación del Código Agrario en ese mismo año, que abría la puerta para que los peones pudieran solicitar tierras, propició un nuevo levantamiento cristero, "la segunda" como es conocido para diferenciarlo del movimiento armado de 1926. También surgieron otro tipo de levantamientos, a la sombra del malestar en contra de las reformas que impulsaban el Partido Nacional Revolucionario (PNR) y el gobierno de Lázaro Cárdenas.

Desde otra perspectiva, en la década de 1930 se reforzó la persecución de la Iglesia en varias regiones del país. Las historias de Tomás Garrido Canabal en Tabasco, Adalberto Tejeda en Veracruz y Saturnino Osornio en Querétaro son algunos de los casos más notables. Sin embargo, después del decenio de 1940 se inició un acomodo entre los gobernantes civiles y la jerarquía, que permitió establecer acuerdos privados y cupulares que incidían en la vida pública. También es cierto que, para sobrevivir, la Iglesia se encerró en las sacristías y el clero mexicano se convirtió en el más tradicionalista de América Latina.

Los cambios se empezaron a introducir de forma lenta después de la celebración de la primera asamblea de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Celam) en 1955. También empezó un cambio generacional en el episcopado, si no en edad, porque Miguel Darío Miranda tenía 61 años cuando asumió el arzobispado de México (1956-1977), sí en la perspectiva de su mirada y de su posición frente al mundo. Don Miguel había sido el director de Acción Católica, fundada en diciembre de 1929 en la Ciudad de México, en sustitución de la agrupación Acción Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), que había sido

relegada por su intervención decidida en el movimiento armado católico; fue elevado al cardenalato en 1969.[45] Vivió los cambios que sufrió la Iglesia después de su espectacular desarrollo con el catolicismo social hasta la oscuridad de las sacristías después de 1940.

Tengo claro que la pastoral social que se siguió en el país desde 1874 hasta 1902 fue la de la acción colectiva. De 1902 a 1930 fue la del catolicismo social. Posteriormente, hasta la celebración del Vaticano II, pienso que fue una pastoral sacramental. Sin duda falta definir con mayor propiedad el cambio que se registró en la Iglesia en la década de 1940.

Bibliografía

Aguirre Cristiani, María Gabriela, "Una jerarquía en transición: el asalto de los piolatinos al episcopado nacional, 1920-1924", *Intersticios Sociales*, núm. 4, septiembre-febrero, 2012, pp. 1-29.

Bautista García, Cecilia Adriana, "Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo XIX", *Historia Mexicana*, vol. 55, núm. 1, julio-septiembre, 2005.

Bautista García, Cecilia Adriana, *Las disyuntivas del Estado y la Iglesia en la consolidación del orden liberal, México, 1856-1910*, México, El Colegio de México, 2012.

Case, Robert, "El resurgimiento de los conservadores en México 1876-1877", disponible en: historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/

Case, Robert, *La Voz de México*, enero 3, 4 y 18 de 1877, pp. 217-218.

Ceballos, Manuel, *El catolicismo social: Un tercero en discordia*. Rerum novarum *la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos, 1891-1911*, México, El Colegio de México, 1991.

Chávez Sánchez, Eduardo, *Historia del seminario conciliar de México*, tomo I, México, Porrúa, 1996.

Cornwell, John, *El papa de Hitler, La verdadera historia de Pío XII*, Barcelona, Planeta, 2002.

García Ugarte, Marta, *Poder político y religioso. México siglo XIX*, México, Miguel Ángel Porrúa/Instituto de Investigaciones Sociales/Asociación Mexicana de Doctrina Social Cristiana, 2010.

León XIII, *Inmortale Dei*, en Acción Católica Española, *Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios*, Madrid, Tomo I, Publicaciones de la Junta Nacional, 1962.

[45] Miguel Darío Miranda había sido designado obispo de Tulancingo el primero de octubre de 1937. Fue nombrado arzobispo coadjutor de don Luis María Martínez el 20 de diciembre de 1955. En Tulancingo fue sucedido por Alberto Merino Almeida. Al morir el arzobispo Martínez fue su sucesor, como primado de México, el 28 de junio de 1956. Se retiró del gobierno pastoral de su diócesis en 1977.

Tarrow, Sidney, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

O'Doherty, Laura, "El ascenso de una jerarquía intransigente, 1890-1914", *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, Servicios Condumex, 1998.

Saborit, Antonio, "Rebeldía creativa incitó la Revolución", en http://www.inah.gob.mx/es/boletines/1435-el-modernismo-y-la-revolucion [fecha de consulta: 18 de marzo de 201].

Sierra, Justo, *La libertad. Diario liberal conservador*, México, 5 de enero de 1878, Justo Sierra, *Periodismo político*, México, UNAM, 1948.

Archivos

Archivo Histórico del Arzobispado de México. Archivo Pelagio Antonio Labastida y Dávalos. Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Circulares, 124, 1. AHAM-APALD.

Archivo del general Porfirio Díaz. Memorias y documentos. Tomo XVI, Alberto María Carreño (pról. y notas), disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/archivo/diaz16.html [fecha de consulta: 16 de noviembre de 2017].

Archivo Particular de Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos. Resguardado por las Religiosas Hijas de María Inmaculada de Guadalupe.

Archivo Vicente Riva Palacio. Universidad de Austin, Texas.

Dublán, Manuel y José María Lozano, *Legislación mexicana o Colección Completa de las disposiciones legislativas*.

Dublán, Manuel y José María Lozano, *Legislación mexicana o Colección Completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República*, 1886.

Los inicios de la orden de los Caballeros de Colón en México, 1905-1925

Una implantación transnacional

Camille Foulard*

La historia de la Iglesia católica en Estados Unidos y México en el siglo XIX estuvo marcada por muchos acontecimientos relacionados con el surgimiento del Estado-nación moderno que diferían según la cultura de cada uno de los dos países. Al norte del Río Grande, los católicos, representantes de la minoría, tuvieron que enfrentarse a la violencia de la vindicta protestante que no solo refutaba su creencia, sino que también cuestionaba su estatus como ciudadanos. La comunidad católica, compuesta en su mayoría por inmigrantes de Irlanda o de Europa del Este, aún no estaba consolidada, la Santa Sede enviaba obispos misioneros de Francia e Italia para organizar las nuevas diócesis y promover la formación del clero local. La Guerra Civil (1861-1865), sin embargo, contribuyó a la evolución de las relaciones de poder entre protestantes y católicos en beneficio de estos últimos. La realidad migratoria de la joven nación contribuyó a forjar sociabilidades basadas en sólidas redes de solidaridad que los recién llegados primero utilizaban para facilitar su propia integración y luego para fomentar la de sus correligionarios.

En México, la cuestión de la identidad católica, que durante mucho tiempo había dado forma a la identidad nacional, obligó a la Iglesia a hacer cambios profundos para preservar un espacio que en adelante se le negaría en gran medida. Tras el fracaso del experimento imperialista francés, los conservadores tuvieron que reconsiderar su papel en la sociedad a pesar de haber perdido gran parte de su apoyo. Sin embargo, a principios de siglo, gracias a la política del papa León XIII, de fomento a la doctrina social, y a la tolerancia porfiriana la Iglesia mexicana trabajó para reestructurarse, favoreciendo en particular las iniciativas de sectores católicos laicos que buscaban superar las deficiencias del Estado en materia social.

El nacimiento de la orden de los Caballeros de Colón en Estados Unidos a finales del siglo XIX se inscribió primero en el panorama asociativo de la época y

* Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

tuvo como objetivo ayudar a la integración de los inmigrantes católicos irlandeses a través de ayudas y acciones de beneficencia dirigidas a las familias de sus miembros. Pronto la sociedad, que reivindicaba su carácter católico, su lucha contra el protestantismo y la masonería, así como la legitimidad para actuar en secreto, extendió sus redes a muchos estados de América del Norte y después se hizo internacional.

En 1905, se fundó en México el primer Consejo de la Orden de los Caballeros de Colón, constituido en su mayoría por miembros de nacionalidad sajona. Se trató de industriales que se habían establecido temporalmente en México bajo contratos firmados con compañías ferroviarias. De la misma manera que en Estados Unidos, la Sociedad de los Caballeros de Colón tuvo mucho éxito en México y rápidamente aumentó el número de sus miembros. Hasta principios de la década de 1920, y a pesar de los peligros vinculados con las consecuencias de la Revolución, la orden pudo consolidar su presencia en el territorio mexicano. Supervisó gradualmente todas las asociaciones laicas para convertirse en un interlocutor privilegiado de la jerarquía eclesiástica y la Santa Sede.

Este artículo examina los principios poco conocidos de la orden de los Caballeros de Colón en México y los valores que la sustentaban para entender cómo se formó desde el principio una red transnacional de solidaridad católica entre Estados Unidos y México, a pesar de las diferencias culturales y de las cuestiones nacionales a menudo divergentes. Este trabajo analítico exploratorio se basa en un documento inédito recopilado en 1968-1969 por el Consejo de Estados de la Orden de los Caballeros de Colón en México, para rendir homenaje a los precursores de la sociedad con base en las Estadísticas del Consejo Supremo de la Orden, en un folleto titulado "The K. of C. of México" y preparado bajo la dirección de Edwin M. Rawley para los decenios de 1920 a 1940; como parte de una recopilación de documentos históricos de la orden realizados por Edelmiro Traslosheros[1] y de boletines y traducciones de la *Revista Columbia*, publicación mensual de la orden.[2] La consulta de los archivos de la Orden de los Caballeros de Colón en New Heaven, Connecticut, debería corroborar y apoyar algunas de las observaciones presentadas aquí.

Los orígenes norteamericanos de la orden de los Caballeros de Colón

En la segunda mitad del siglo XIX, la creación en Estados Unidos de una sociedad fraternal[3] tal como la de los Caballeros de Colón no resultaba evidente. En

[1] Miembro destacado de la Orden de los Caballeros de Colón, fue diputado de Estado de la Sociedad entre 1925 y 1939. En 1940, la orden le dio el reconocimiento de Caballero de San Gregorio Magno, por sus trabajos como "vicario de cristo" a favor de la Iglesia y por la patria.

[2] "Los Caballeros de Colón en México", México, 1969.

[3] Nacidas de la Ilustración, las sociedades fraternas que acompañaban la construcción de la modernidad política se caracterizaban por tres rasgos esenciales: la reivindicación de un origen co-

efecto, la mayoría protestante veía a los nuevos inmigrantes católicos, irlandeses en particular, como enemigos potenciales de la joven nación norteamericana porque según ellos su lealtad a la Santa Sede, considerada como una potencia extranjera, les impedía integrarse definitivamente a la sociedad. El movimiento nativista,[4] que se alimentaba del tradicional anticatolicismo protestante y consideraba que Roma era un lugar paradigmático de mala vida,[5] difundió entonces un discurso de una extrema virulencia en contra de las minorías recién llegadas de Gran Bretaña y Europa del Este. Ya durante la Guerra Civil, que opuso los estados del norte a los sureños, muchos católicos vieron negado su alistamiento en el ejército por su confesión religiosa que ponía en duda su lealtad a la nación.

La violencia de los cargos en su contra se intensificó al final del siglo XIX cuando el Partido Demócrata —compuesto por numerosos católicos— ganó las elecciones para el gobierno de algunas ciudades como Nueva York, Boston y Chicago.[6] En ese contexto ideológico de anticatolicismo y racismo xenófobo, la joven Iglesia católica estadounidense se dio a la tarea de favorecer la inserción social de los inmigrantes católicos y contribuir a la convivencia armoniosa entre las distintas comunidades con el fin de justificar ante los más críticos que los católicos eran ciudadanos y patriotas de pleno derecho.

Para la jerarquía eclesiástica, se trataba también de desarrollar estrategias para reforzar una presencia católica nacida en la Ilustración. Pues las sociedades fraternas que acompañan la construcción de la modernidad política se caracterizan por tres rasgos esenciales: reivindican un origen común —porque los hermanos pueden estar cerca y lejos—, una semejanza en la disimilitud así como una preferencia vinculada con la idea de elección. Al igual que en el modelo familiar que reproducen, las sociedades fraternas enfatizan la importancia de las relaciones interpersonales e igualitarias entre sus miembros, una proximidad no exenta de distancia que hace referencia a la universalidad, así como a la idea de un proyecto común de sociedad. De hecho, a principios del siglo XX, la Iglesia católica de Estados Unidos se caracterizaba por su importante componente misionero y

---

mún, una semejanza en la disimilitud, así como una preferencia vinculada con la idea de elección.

[4] A finales del siglo XIX, la corriente nativista en Estados Unidos se caracterizó por la oposición a la inmigración de las nuevas generaciones, en particular los católicos. Para los defensores del nativismo, los inmigrantes eran inasimilables porque eran culturalmente incompatibles con la sociedad receptora. Más allá de los debates sobre inmigración, se trataba también para los nativistas de defender su negativa a compartir el poder con otras comunidades. Veáse, John Higham, *Strangers in the Land. Patterns of American Nativism, 1860-1925*, New Brunswick y Londres, Rutgers University Press, 1955 y 2002.

[5] La corriente nativista imputaba a Roma la formación deficiente del clero, así como su incumplimiento moral.

[6] Jean Meyer, *La cruzada por México. Los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa en México*, México, Tusquests, 2008, p. 17.

varios de sus obispos eran europeos.[7] La creación de las nuevas circunscripciones eclesiásticas facilitaba la reorganización física de los espacios y ofrecía a los católicos lugares de sociabilidad muy útiles para incrementar los lazos comunitarios. Muchas veces basadas en la identidad étnica, las parroquias reunían fieles originarios de las mismas regiones de Europa, lo que favorecía la constitución de redes de afiliación que no solo se apoyaban en la creencia religiosa sino también en nexos de amistad activos fuera del templo.

El caso de la sociabilidad de los inmigrantes oriundos de Gran Bretaña puede considerarse como ejemplar. Durante su instalación en Estados Unidos, varios de ellos buscaron reproducir una sociabilidad muy conocida en aquel país: la de los clubs. Nacidos a lo largo del siglo XVIII, se caracterizaban por ser grupos "amistosos"[8] que ofrecían la posibilidad a los hombres de encontrarse entre pares y recrear a pequeña escala una sociedad que se distinguía por sus vínculos de ayuda mutua, tanto familiares como amistosos, que facilitaban oportunidades profesionales. Lugares por excelencia de la constitución de "redes de afiliación masculinas",[9] los clubes representaban un espacio intermedio, fuera de la esfera familiar, muchas veces bajo el control de las mujeres, y solo parcialmente integrados al espacio público.[10] A lo largo del tiempo, estos clubes se volvieron más selectivos y favorecieron una forma de exclusión social en función de códigos que escogían sus integrantes. Inicialmente creados en la efervescencia del desarrollo urbano durante el siglo XVIII, que contribuyó a modificar los modos de vida a favor de una movilidad social más flexible, los clubes evolucionaron hacia un elitismo cada vez más estricto caracterizado por una función social eficaz. En las últimas décadas del siglo XIX, esta cultura de la sociabilidad se difundió entre los inmigrantes irlandeses recién instalados en la costa oriental de Estados Unidos. En la necesidad de encontrarse con un lugar comunitario para favorecer los intercambios de apoyo participaba también la defensa de su creencia en la fe católica.

La Guerra Civil tuvo también un papel de suma importancia en el fortalecimiento de un sentimiento de afiliación identitaria, así como en la urgencia que experimentaban los católicos a la hora de comprobar su patriotismo al igual que las otras minorías. En Connecticut, lugar imprescindible del catolicismo irlandés, varias asociaciones de ayuda mutua nacieron justo después el conflicto civil que radicalizó las fracturas comunitarias y reforzó la necesidad para los grupos étni-

[7] Tangi Villerbu, "Ramener une colonie de bons missionnaires: le recrutement de prêtres européens pour les États-Unis au XIXE siècle", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2009, vol. 3, núm. 56-3, pp. 33-65.
[8] Valérie Capdeville, *L'Âge d'or des clubs londoniens (1730-1784)*, París, Ed. Champion, 2008, p. 42.
[9] *Idem*.
[10] Michèle Cohen, "Manliness, Effeminacy and the French: Gender and the Construction of National Character in Eighteenth-Century England", en Michèle Cohen y Tim Hitchcock (eds.), *English Masculinities. 1600-800*, Londres y Nueva York, Longman, 1999, p. 47.

cos de multiplicar los lazos solidarios para enfrentar la adversidad. A finales del siglo XIX, entre 40 y 50 por ciento de los norteamericanos del sexo masculino —sin importar la etnia o la confesión— pertenecía a una asociación fraternal.[11] Vemos entonces cómo este tipo de sociabilidad que se diseminaba en Estados Unidos tenía un papel de intermediario para la organización de los inmigrantes. Para no contravenir la prohibición reiterada del papado, que no concebía la organización de los laicos fuera de la tutela de la jerarquía eclesiástica, los católicos se quedaron mucho tiempo al margen de estas organizaciones. Sin embargo, frente a la multiplicación de las sociedades protestantes muchas veces secretas como los White and Blue, The Red, o The American Patriotic League[12] cuya línea de acción era abiertamente anticatólica, así como ante la expansión de la Young Men's Christian Association (YMCA) que organizaba un número importante de actividades dirigidas a la juventud, los obispos norteamericanos apoyaron las iniciativas católicas que impulsaban la consolidación de espacios confesionales.

La ciudad de New Heaven, Connecticut, puede considerarse como un modelo, ya que contaba con numerosas sociedades fraternales católicas secretas cuyo objetivo era facilitar la integración comunitaria basada en la etnia a la vez que proporcionaban servicios de beneficencia. Las más conocidas eran The Knights of St Patrick, The Sons of Erin, The Catholic Order of Foresters además de The Red Knights.[13]

La popularidad de estas sociedades se basaba en características comunes: la primera concernía al carácter fraternal, así como a los rituales asociados. Se trataba de sociedades masculinas porque se negaba la entrada a las mujeres, la membresía se hacía por cooptación de los pares, como en los tradicionales clubs de Inglaterra. De hecho, los rituales de entronización jugaban un papel fundamental para que los miembros se identificaran con la sociedad a la cual pertenecían. En tal sentido, estos rituales formaban parte de una experiencia catártica que permitía a los hombres emanciparse de la alienación de la esfera privada, sin que por ello tuvieran que enfrentar un sentimiento de vulnerabilidad provocado por la desarticulación de los lazos familiares.

Además, el secreto en el centro de los rituales de entronización era fundamental en la constitución de estas sociedades. En primer lugar, marcaba una frontera entre los que lo compartían y los demás. Como un microcosmos social, la sociedad secreta procuraba aplicar como norma la exclusión de la mayoría en provecho de una minoría capaz de cumplir con los objetivos que había ele-

[11] Amy Koehlinger, "Let Us Live for Those Who Love Us: Faith, Family, and the Contours of Manhood Among the Knights of Columbus in Late Nineteenth-Century Connecticut", *Journal of Social History*, vol. 38, núm. 2, 2004, pp. 455-469.
[12] J. Meyer, *op. cit*.
[13] A. Koehlinger, *op. cit*.

gido. En segundo lugar, las relaciones basadas en el secreto implicaban que los miembros confiaran en ellos de forma mutua con la finalidad de mantenerlo durante el lapso más largo posible.[14] Para lograrlo, el iniciado debía comprobar su capacidad para callar o disimular ciertas actividades y demostrar su autocontrol, porque la existencia del grupo en su conjunto era la que estaba en juego. La comunidad se volvía entonces el lugar que garantizaba el secreto colectivo y actuaba en la identificación de sus miembros en proyectos cuya existencia era compartida por grupos reducidos.

En 1874, la Orden de los Caballeros Rojos fue creada en New Heaven por los veteranos del noveno Regimiento de Voluntarios de Connecticut, quienes después de la Guerra Civil se enrolaron en la Sarsfield Guard, la milicia católica irlandesa.[15] Constituidos en sociedad secreta, los Caballeros Rojos, que así se denominaban por vestir una capa de ese color durante la ceremonia de entronización, tuvieron como objetivo brindar ayuda a las familias de sus miembros en caso de enfermedad o fallecimiento. Se trataba entonces de suplir y extender las redes solidarias familiares a las de los socios fraternales. Estas experiencias, a veces efímeras, sirvieron como terreno fértil para la creación, en 1882, por el padre Mc Givney del primer grupo de los Caballeros de Colón en la Iglesia de Santa María en New Heaven.

Esta nueva asociación, que contaba al principio con varios Caballeros Rojos, se propuso un doble objetivo similar al de la asociación de la cual emanaba. Por un lado, defender la religión católica en un contexto en el cual era minoritaria y, por el otro, desarrollar actividades sociales y de beneficencia para ayudar a las viudas y los huérfanos católicos. Para lograrlo, se equipó con una estructura jerarquizada e inscribió en su carta constitutiva los valores de caridad, fraternidad, unión y patriotismo. La observancia de la religión católica condicionaba la entrada en una orden secreta que se definía como católica, apostólica y romana.[16] Podemos subrayar aquí cómo la lealtad a Roma era de entrada reivindicada. Constituida por hombres laicos y por sacerdotes, la Orden de los Caballeros de Colón se volvió pronto un lugar de sociabilidad con un gran capital social, así como un extraordinario medio para la acción social y la propagación de la fe a escala nacional y luego transnacional.

En el contexto norteamericano decimonónico, si la fundación de la Orden de los Caballeros de Colón remitía a un tipo aceptado de sociabilidad, la originalidad de los valores a los cuales se adherían sus miembros en relación con los de las demás asociaciones de la época, no dejan de sorprender. Primero, lejos de concebir una sociabilidad masculina opuesta a la esfera doméstica, los Caballeros de Colón incitaban por el contrario a la integración de los hombres dentro

[14] Georg Simmel, *El secreto y las sociedades secretas*, Madrid, Sequitur, 2010, p. 80.
[15] *Idem*.
[16] "Los Caballeros de Colón en México", *op. cit.*, p.13.

de la familia, por lo que la figura del padre atento y del esposo enamorado era muy valorada.

A diferencia de otras organizaciones que defendían el catolicismo como elemento identitario en contra de las corrientes protestantes anticatólicas y antipapistas, pero que consideraban la expresión de la fe como un elemento reservado al mundo femenino, los Caballeros de Colón basaban su fraternidad masculina en la afirmación de su apego a la religión cuyas enseñanzas alimentaban las relaciones dentro del hogar y, en consecuencia, las relaciones sociales.[17] Por ser profundamente creyente, el Caballero de Colón debía comportarse de manera irreprochable en su entorno familiar y mostrarse socialmente responsable.

Segundo, la doble referencia al mundo de la caballería medieval y a Cristóbal Colón remitía a dos mundos culturales distintos pero complementarios. Las primeras órdenes de caballeros se fundaron en el siglo IX impulsadas por la Iglesia para terminar con las guerras feudales que mantenían conflictos que arruinaban regiones enteras y devastaban las cosechas, lo que generaba consecuencias nocivas para la institución eclesiástica. Para controlar mejor el instinto bélico de los primeros caballeros, el papado los orientó hacia una causa santa: la reconquista de los lugares santos en Palestina y la embestida contra los reinos musulmanes en España. Las órdenes de caballeros de la época feudal se caracterizaban por un ideal que mezclaba el ascetismo religioso con la cruzada en nombre de la reconquista de la cristiandad.[18] La dimensión religiosa perdió poco a poco su primer aura a causa de los excesos de los caballeros, que veían en las cruzadas un medio para enriquecerse; se conservó sin embargo la dimensión cultural, porque los caballeros defendían también un ideal codificado de relaciones sociales y amorosas. Como sus antepasados, los Caballeros de Colón reivindicaban actividades al servicio de la renovación cristiana en un entorno moderno hostil a la fe católica, que provenía del protestantismo o de la masonería. Sin embargo, esta lucha no se podía hacer en detrimento del hombre de bien, que debía en cualquier circunstancia respetar los códigos de honor para sí mismo, su familia y la sociedad en la cual estaba inserto.

La referencia a Cristóbal Colón tampoco era anodina. El descubridor de las Américas representaba en efecto el símbolo de un personaje visionario nacido en el Renacimiento, así como el de un hombre portador del proyecto católico de conversión de los indios del Nuevo Mundo. El descubrimiento de las Américas con la conversión consiguiente representó uno de los proyectos más grandiosos y originales que el mundo occidental haya jamás intentado, si se resta de esta afirmación la controversia que se originó por la violencia de la esclavitud y

[17] A. Koehlinger, *op. cit.*

[18] La organización interna de la Orden de los Caballeros de Colón tomó el relevo de las primeras órdenes de caballeros, como los Caballeros Güelfos, que se caracterizaban por una estructura jerárquica similar encabezada por un "consejo supremo".

la diseminación de enfermedades que engendró esta expedición sin comparación en la historia. Aquí también se subraya la dimensión cristiana, así como el carácter extraordinario del proyecto.

Los Caballeros de Colón, a su nivel, aplicaron este espíritu aventurero y ambicioso para desarrollar una orden que contaba con más de 6 500[19] miembros al final del siglo XIX, solamente dos décadas después de su primera fundación. La originalidad de esta asociación se inscribía también en la concepción transnacional de su acción. Esta se explicaba en gran medida por la cultura migratoria de los irlandeses que componían la mayor parte de la Orden de los Caballeros de Colón. Las salidas y la instalación en Estados Unidos no eran posibles sin el apoyo colectivo y la solidez de las redes de solidaridad en la comunidad de origen que generalmente adelantaba los gastos para el viaje y los primeros meses de vida del inmigrante en el Nuevo Mundo. Al recién llegado le correspondía después reembolsar su deuda y ayudar a los nuevos reclutas a su llegada. A esta cultura reticular de solidaridades transnacionales inherentes a la migración, se añadía la de la Iglesia católica, internacional por naturaleza, que siempre rechazó las fronteras del Estado nacional moderno y que reconocía solamente dos escalas de ser en el mundo: la local y la internacional.

La mezcla de estas dos concepciones influyó en la ética de los primeros Caballeros de Colón que concebían su acción a la vez arraigada en el nivel local con una dimensión fuertemente patriótica e inscrita en las redes internacionales, lo que facilitaba la difusión de su influencia. De hecho, para consolidar sus obras e incrementar su presencia en el territorio norteamericano, la Orden de los Caballeros de Colón creó primero nuevos grupos en los estados vecinos de Nueva York y de Massachusetts. Sin embargo, la dimensión internacional de la sociedad fue pronto considerada como una condición de su expansión. Tan pronto como en 1905, dos fundaciones extranjeras se contemplaron en Manila y México antes de expandirse hacia América del Sur.[20]

La última referencia constitutiva de los Caballeros de Colón era la de la hispanidad. Así de paradójica como esta reivindicación pudiera parecer en un contexto de cultura anglosajona, *a priori* muy alejada de la influencia española, esta remitía primero a la tradición católica de la península ibérica que, como hemos visto, participó en la evangelización del Nuevo Mundo durante el periodo colonial. En el siglo XIX, la filiación con el mundo hispánico tenía también que ver con la concepción específica de la noción de ciudadanía católica que se desarrolló en el mundo hispánico. Al contrario de otros países de tradición católica como Francia, que basaron su modernidad política en una secularización radical de la sociedad, España firmó en 1851 un concordato con la Santa Sede que ratificaba

[19] "Los Caballeros de Colón en México", *op. cit.*, p. 5.
[20] *Ibid.*, p. 21.

el confesionalismo de Estado y facilitaba numerosas prerrogativas a la Iglesia que conservaba el control de la educación y de la moral.[21] En el campo cívico, una ecuación se dio entre la condición católica y la ciudadanía política, por lo que la pertenencia a la Iglesia romana representaba un elemento indispensable para la emergencia del sentimiento patriótico. En este contexto, la identificación colectiva con el mundo hispánico se basaba también en la intolerancia religiosa y la búsqueda continua de la reconquista espiritual.

Cuando los Caballeros de Colón norteamericanos de origen irlandés escogieron afiliarse a los valores de la catolicidad hispánica, aspiraban a crear un nexo indefectible entre fe y patriotismo generador de una ciudadanía confesional para crear un espacio propicio para el desarrollo y fortalecimiento del catolicismo. Sin embargo, lejos de quedarse confinados a las fronteras de Massachusetts, los Caballeros de Colón concibieron su acción a la luz de las necesidades de sus miembros sin importar la ubicación geográfica. La decisión, en 1905, de difundir la obra en México era el reflejo de la multiplicación de los profesionistas norteamericanos en el territorio mexicano durante el porfiriato. La política de apertura económica de Porfirio Díaz desde el final del siglo XIX había facilitado el desarrollo de los consorcios extranjeros en algunas regiones de México (norte, centro, occidente), así como la llegada masiva de los capitales a la Ciudad de México. Las compañías estadounidenses, en particular en el sector de los ferrocarriles, participaban en la competencia económica, a la cual se dedicaban también las potencias europeas en México y enviaron numerosos trabajadores industriales.[22] Entre ellos, muchos eran de origen irlandés y algunos estaban vinculados con los Caballeros de Colón en Estados Unidos. En México, reactuaron una experiencia que habían conocido o que su familia había vivido. A pesar de que su residencia en la República mexicana era temporal y limitada a unos años, los católicos de origen irlandés se encontraban de nuevo en una situación de inmigración y buscaban recrear redes de solidaridad mutua en su nuevo entorno para contravenir los riesgos del aislamiento vuelto previsible por las dificultades del idioma a las cuales se enfrentaban.

En México debían luchar también contra la amenaza, real o supuesta, de los avances del protestantismo difundido desde Estados Unidos.[23] El gobierno porfiriano, que veía en la penetración del protestantismo una manera de favorecer la tolerancia religiosa mientras legitimaba el nuevo orden político y económico, no se oponía a la llegada de misioneros que se instalaban de preferencia en las regiones mineras e industriales, así como en las zonas de inversión del capital nor-

[21] Manuel Suárez Cortina, "Religión, Estado y nación en España y México en el siglo XIX: Una perspectiva comparada", *HMex*, vol. LXVII, núm. 1, 2017.
[22] Carlos Alba Vega, "Las regiones industriales y los empresarios de México", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 52, núm. 2, 1990, pp. 19-41.
[23] Jean-Pierre Bastian, "Protestantismo y política en México", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 43, núm. extr., 1981, pp. 1947-1966.

teamericano. Ahora bien, a través de la promoción de los valores de la pequeña burguesía anglosajona, las iglesias evangélicas negaban los referentes vinculados a la hispanidad católica. De la misma forma que lo que vivieron en Estados Unidos, los católicos norteamericanos instalados en México se consideraban entonces en una situación doblemente minoritaria o entendida como tal. Como extranjeros, ignorantes de la cultura latina a pesar del ideal hispánico que reivindicaban, y como católicos, porque veían en la difusión del protestantismo y de la masonería una amenaza para su creencia identificada con la cultura occidental.[24]

Sin embargo, la problemática protestante y masónica no era la única fuente de preocupación de los católicos norteamericanos recién instalados en México durante la primera década del siglo XX. Se insertaron en un mundo católico mexicano en plena recomposición después de las turbulencias de las diversas guerras que afectaron al país durante una gran parte del siglo XIX.

En primer lugar, las consecuencias de la Guerra de Reforma tuvieron un gran efecto sobre la identidad y la sociabilidad católicas. Para escapar de la presión que ejercían sobre ellos leyes que reducían la posibilidad de celebrar actos religiosos públicos, los católicos se atrincheraron cada vez más en los templos. Como en Europa donde, después de la Revolución Francesa, se desarrolló una religiosidad pietista, en México, el templo se convirtió en el centro de la actividad social y política de los católicos y en un símbolo de la fortaleza espiritual en contra de un mundo entendido exclusivamente como espacio material. Se entronizó como el espacio de preservación de la fe y piedra angular del discurso de identidad del catolicismo.[25]

No obstante, a pesar de que la relaciones entre la Iglesia y el Estado estuvieron marcadas por su complejidad durante todo el porfiriato, la institución eclesiástica recuperó progresivamente varios espacios que había perdido en las décadas anteriores.

En 1891, la promulgación de la encíclica *Rerum novarum* por el papa León XIII, que incitaba a los católicos a participar de manera activa en la acción social, coincidió también con las veleidades de renovación de la Iglesia católica favorecidas por la tolerancia porfiriana. Publicada en un contexto de reorganización de las fuerzas

[24] En su artículo, Jean-Pierre Bastian subraya que la ola de difusión más importante del protestantismo evangélico en México ocurrió en los años 1870-1890, en el mismo momento de desarrollo de la Orden de los Caballeros de Colón en Estados Unidos. Las logias masónicas conocieron su auge también en ese mismo periodo. Podemos considerar que la difusión de todas estas corrientes las vinculaba entre sí y vemos cómo las asociaciones católicas participaban en un mismo movimiento de renovación cristiana, tanto en Estados Unidos como en México. Sin embargo, en lo que concierne la amenaza real del protestantismo, los hechos deben ser matizados. En 1910, Jean-Pierre Bastian contabilizaba 30 mil fieles en todo México, entre los cuales 10 mil eran nacionales. La gran mayoría seguía católica. Sin embargo, podemos pensar que los trabajadores industriales norteamericanos instalados en México veían la expansión protestante a través del prisma de los acontecimientos de su comunidad.

[25] "Los Caballeros de Colón en México", *op. cit.*, p. 27.

entre las instancias espirituales y temporales en el mundo occidental, en principio la encíclica no tuvo mucho eco entre la jerarquía católica mexicana, cuya figura principal era monseñor Eulalio Gillow, cercano a Porfirio Díaz, y que veía en el catolicismo una herramienta para acompañar el desarrollo del régimen liberal.[26]

No fue sino al final del siglo XIX cuando los espacios de reunión de las sociedades y asociaciones católicas se multiplicaron gracias a la dirección del arzobispo de México, Próspero María Alarcón, quien impulsó las organizaciones católicas de diversa naturaleza, constituyendo por primera vez una fuerza laica de peso. Con el modelo de los que se difundieron en Europa, en la última década del siglo XIX, se crearon varios círculos católicos que se establecieron en todo el territorio. A través de la difusión progresiva de las iniciativas católicas en todos los sectores sociales, la Iglesia trataba de establecer una sociedad católica paralela, capaz de proponer soluciones alternativas al proyecto secularizador del Estado moderno. Los obispos llamaron a los laicos porque representaban una fuerza sobre la cual podían apoyarse para seguir con la lucha contrarrevolucionaria en el sector social.

La fundación mexicana

Este contexto favoreció sin duda la difusión de la Orden de los Caballeros de Colón en el territorio mexicano, porque se insertaba en el panorama de las iniciativas laicas en vista a la renovación cristiana. En 1905, el ingeniero norteamericano G. Juan B. Frisbies, un Caballero de Colón enviado en México por su compañía para participar en la construcción del ferrocarril, tomó contacto con el padre J.A. Reiss, capellán de la iglesia de San Lorenzo, parroquia inglesa de la capital, para planear la fundación de un consejo mexicano. Representaba al caballero supremo de Estados Unidos, Edward L. Hearn.[27] El 18 de septiembre de 1905, se reunió el primer consejo mexicano de los Caballeros de Colón con el nombre de Consejo de Guadalupe número 1050. La ceremonia, que entronizó a doce personas, fue dirigida por Juan B. Frisbies Jr. y el caballero supremo de Estados Unidos, que había hecho el viaje para tal ocasión. El primer consejo se componía de 42 miembros, de los cuales 33 eran de nacionalidad norteamericana. Además, cuatro miembros pertenecían a la misma familia, lo que demuestra el arraigo local y el peso de las parentelas en los orígenes de la Orden de los Caballeros de Colón mexicanos, lo que favoreció un entorno homogéneo e integrado en el cual predominaban las redes de conocidos, con el mismo modelo que los primeros consejos creados en Estados Unidos en las décadas anteriores.

[26] Manuel Ceballos Ramírez, "*Rerum novarum* en México: Cuarenta años entre la conciliación y la intransigencia (1891-1931)", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 49, núm. 3, 1987, pp. 151-170.
[27] Condecorado con la Orden de San Gregorio. Años después fue representante de la Orden de los Caballeros de Colón en Roma. Durante la Primera Guerra Mundial, fue el director de la Orden en Francia y vivió en París.

Los archivos muestran también que la mayor parte de los ciudadanos norteamericanos que formaban parte del primer consejo hablaban poco español, por lo que constituían una élite católica extranjera cuyo peso económico era indiscutible, pero que estaba poco integrada culturalmente al país. Hasta 1911, el conjunto de los directivos fue norteamericano, excepto Ignacio Sepúlveda, quien fue gran caballero en 1907. Varios sacerdotes y religiosos, miembros de la orden de los Josefinos y de la del Oratorio, cercanos a la colonia angloparlante, integraron también el primer consejo como capellanes.

Como en Estados Unidos, los Caballeros de Colón de México, además de la identidad católica, reivindicaban la dimensión patriótica de la orden porque veían en el símbolo de la Nueva España una herencia fundamental de la nación mexicana moderna. Para ellos, la conquista representaba un momento fundacional de la unidad de México y la religión católica, el único vínculo capaz de sostener la cultura hispanoamericana. La preservación de la tradición hispánica facilitaba también la conservación de una organización corporativista de la sociedad. Uno de los rasgos notables de las actividades de los Caballeros de Colón en México era invocar de manera regular esta doble filiación hispanoamericana y católica a través de actos de conmemoración de la conquista que ponían de manifiesto tal herencia.[28]

La Orden de los Caballeros de Colón estadounidense se definía a sí misma como una organización democrática cuya autoridad se ejercía de forma vertical, en la cual la autoridad surgía desde abajo y se ejercía de arriba hacia abajo.[29] Aun si no estaban obligados a mantener el secreto de su membresía, los Caballeros de Colón reivindicaban actuar en secreto para lograr sus objetivos.[30] Democrática y fraternal, la estructura de la orden era también muy jerárquica. Promovía las acciones en el campo de la beneficencia y la ayuda a los miembros a la vez que mantenía vivas las prácticas ceremoniales, cuya periodicidad regular reforzaba la identidad interna de la orden. Urbana en la mayoría de los casos, buscaba desarrollar su influencia en todo el territorio y, para lograrlo, se apoyaba en una estructura en dos niveles inspirada en las circunscripciones eclesiásticas.

Las regiones que contaban con la presencia de los Caballeros de Colón se dividían en territorios cuando las zonas no tenían muchos miembros y en estados cuando eran zonas donde la orden se había consolidado. En la base, tanto en los territorios como en los estados, se desempeñaban los consejos conformados por

[28] "Los Caballeros de Colón en México", *op. cit.*, p. 18.

[29] *Ibid.*, p. 22.

[30] Referencia archivo, p. 12. La Orden de los Caballeros de Colón hacía una clara distinción entre una sociedad secreta cuyos estatutos fueran ocultados y la práctica del secreto. Los miembros de la orden reclamaban el derecho de no revelar todas sus actividades, pero advertían que actuaban de acuerdo con las reglas establecidas tanto por la Iglesia como por el Estado y que condenaban las organizaciones secretas.

miembros de la escala local. Cada consejo elegía un gran caballero cuyo papel equivalía al de la presidencia del grupo. Lo ayudaban dos secretarios, uno de actas y el otro de finanzas; varios funcionarios de servicio o de ceremonia, tales como canciller, guardián, tesorero, abogado, lector, guardia interna, guardia externa, tres fideicomisarios y un capellán. Cada puesto del consejo era electivo, sometido al voto de los miembros. La repartición de los puestos nos informa de la importancia de las actividades ceremoniales que estructuraban la vida de los consejos, lo que contribuía a reforzar la identidad de los Caballeros de Colón en torno a los valores hispanoamericanos. Buscaban también favorecer el sentimiento de pertenencia a la orden, a escala internacional y en contrapunto con la identidad ciudadana. El papel de los abogados era de suma importancia porque controlaban la aplicación del reglamento al nivel del consejo, del estado y de la orden. La presencia de un capellán en cada uno de los consejos garantizaba el respeto de las prácticas religiosas.

Los consejos locales eran reagrupados en distritos que podían cubrir varias ciudades cuando estaban dispersos o, al contrario, representaban una subdivisión administrativa en ciudades como Nueva York, donde la presencia de los Caballeros de Colón era masiva. Cada distrito contaba con un diputado electo. En paralelo, se creaba un consejo de estado cuando una región contaba con más de tres consejos y 400 miembros. Cada consejo de estado a su turno elegía un diputado por un periodo de un año que tenía un papel de intermediario entre el consejo de estado y la convención de estado, que nombraba a los representantes de los miembros que participaban en la convención suprema, última instancia de dirección en el ámbito nacional de los Caballeros de Colón. La misma configuración de puestos, con un presidente o gran caballero y sus asistentes se aplicaba a todos los niveles administrativos. Esta organización confería a la estructura una gran homogeneidad, pero dejaba poco espacio a las iniciativas de la escala local.

En México, aun si la difusión de la orden fue rápida, al principio los Caballeros de Colón no obtuvieron el estatuto de estado para su sociedad sino el de territorio. Durante varios años dependieron directamente de la sede norteamericana porque las convenciones supremas no se podían reunir al nivel del territorio. De 1905 a 1911, fueron J.B. Frisbies Jr. y Francis Kearford, de nacionalidad estadounidense, quienes se sucedieron como diputados territoriales, relegando a los mexicanos a los puestos subalternos. Sin embargo, a partir de 1911, la elección de Fernando Zárraga como diputado de territorio marcó el principio de la mexicanización de la orden.

Si bien las convenciones supremas todavía se llevaban a cabo en Estados Unidos, los nuevos diputados dieron paulatinamente voz a las cuestiones mexicanas. El reclutamiento mexicano de los miembros se parecía al de Estados Unidos. La orden se interesaba en la élite urbana y en profesionistas, como abogados, médicos, ingenieros o intelectuales que eran los que estaban mejor represen-

tados. El análisis de los apellidos también arroja luz sobre la importancia de los reclutamientos familiares.[31]

Si el porfiriato propició la fundación de los Caballeros de Colón en México gracias a la combinación de la afluencia norteamericana y de la mayor libertad de asociación para una Iglesia católica que aprovechó el momento para reorganizarse, la Revolución anunciaba grandes dificultades para las actividades religiosas. Durante los primeros años del conflicto, los católicos pudieron continuar su trabajo de recristianización que habían estado construyendo durante más de veinte años sin enfrentamientos particulares. La toma del poder por el general contrarrevolucionario Victoriano Huerta les hizo pensar durante un tiempo, además, que se acercaba el advenimiento de la sociedad católica que pedían. En 1914, el comienzo de la Revolución constitucionalista puso fin a esta esperanza debido a la violencia anticlerical de los revolucionarios, que obligó a la mayoría de sus miembros a exiliarse en Estados Unidos. La solidaridad de los Caballeros de Colón norteamericanos no tardó en llegar: desde la llegada de los primeros exiliados a Estados Unidos, varios obispos (particularmente los de San Diego, Los Ángeles y Chicago) empezaron a organizar el apoyo al clero mexicano perseguido y el delegado apostólico en Washington pidió a la Orden de Caballeros de Colón apoyar las iniciativas episcopales en protesta contra las persecuciones en México.[32]

Sin embargo, a pesar de estos años marcados por grandes adversidades, el desarrollo de la orden en México no pareció sufrir demasiado con los disturbios políticos, excepto los obstáculos a los cuales se enfrentaban los diputados territoriales a la hora de viajar para asistir a las convenciones supremas en Estados Unidos. De hecho, entre 1914 y 1917, el número de miembros se duplicó y pasó de 285 a 539[33] y el año siguiente, la rama mexicana de la orden llegó a tener tres consejos, lo que significó una nueva etapa en su desarrollo. En adelante, el estatuto de territorio se convirtió en estado, lo que ratificó la consolidación de los Caballeros de Colón en México y le dio más autonomía con respecto a la convención norteamericana. Sin embargo, esta situación no disminuyó las dificultades de comunicación entre los dos países: en 1923, la orden norteamericana negó a los Caballeros de Colón mexicanos la posibilidad de que un solo director representara a todos los países hispanohablantes en la convención suprema, lo que hubiera significado una evolución de las relaciones de poder entre las dos comunidades. Esta situación de subordinación *de facto* a la rama norteamericana no impidió a la orden mexicana seguir con su crecimiento: se fundaron varios consejos en provincia, en particular en ciudades de las regiones del centro, como

[31] En el primer Consejo de Guadalupe 1050, de los 41 miembros fundadores, aparecen cuatro individuos con el apellido de Frisbies (el padre y los tres hijos), y dos con el apellido MacMahon.
[32] J. Meyer, *op. cit.*, p. 28.
[33] "Los Caballeros de Colón en México", *op. cit.*, p. 29.

Pachuca, Morelia o Puebla. Al principio del año 1922, la orden de los Caballeros de Colón contabilizaba un total de 5 102[34] miembros repartidos en todo el territorio, así como cincuenta consejos. Una parte de la jerarquía católica sostenía el desarrollo de la orden y participaba activamente en la vida de los consejos. El arzobispo José Mora y del Río fue uno de los más fervientes defensores de los Caballeros de Colón y organizó sus actividades bajo su tutela. También contaron con la ayuda de monseñor Emeterio Valverde y Téllez, obispo de León, de monseñor Manuel Fulcheri y Pietrasanta, obispo de Cuernavaca, así como de numerosos sacerdotes. La institucionalización y la mexicanización de la orden contribuyó también a la emergencia de personalidades tales como Juan Lainé,[35] Manuel de la Peza, Edelmiro Traslosheros o Luis G. Bustos, que iniciaron con los Caballeros de Colón trayectorias de compromiso católico que fueron determinantes en los años posteriores.[36]

Después de haber arreglado las cuestiones ligadas al reclutamiento y aquellas referentes a los rituales ceremoniales que daban ritmo a la vida de los consejos, los Caballeros de Colón desarrollaron una intensa actividad para fomentar la propagación de la fe. En 1917, fundaron por ejemplo el semanario católico *La Palabra*, dirigido por René Capistrán Garza. Sin embargo, rara vez estas acciones estaban organizadas directamente por los consejos de la orden sino por asociaciones que pronto fueron confederadas por los Caballeros de Colón. Después de la Revolución, cuando se apaciguaron de forma momentánea las tensiones, surgieron varias asociaciones afines a los Caballeros de Colón, patrocinadas por ellos y muchas veces constituidas por algunos de sus miembros. Este tipo de organización permitía a la orden desempeñar un papel de núcleo aglomerante, sin por ello responsabilizarse de las actividades de cada una de las asociaciones. Asimismo, fomentaba el aumento y el fortalecimiento de las redes en la sociedad católica, pero sin acabar con la separación de las actividades de cada una de las asociaciones, lo que representaba una medida de protección. Una primera asociación, la Cruzada Nacional en Defensa del Catolicismo, dirigida por Manuel de la Peza, se dedicaba a la fundación de escuelas para los niños pobres en todo el territorio. Otra, la Guardia Colombina, fue primero creada en Aguascalientes antes de difundirse en todos los consejos de la orden; promovía la piedad y la religiosidad entre los Caballeros de Colón por la práctica de la oración diaria dedicada a la intención del bien del consejo y de la República mexicana.[37]

A principios de la década de 1920, la situación de los católicos en México se hizo más radical. La promulgación de la Constitución de 1917, en gran medi-

[34] *Ibid.*, p. 31.
[35] *Ibid.*, p. 38.
[36] *Ibid.*, p. 52.
[37] *Ibid.*, p. 39.

da anticlerical, que pretendía imponer el nuevo orden revolucionario, ya había movilizado a los partidarios de la construcción de una sociedad católica que se negaba a que sus esfuerzos en el campo de la acción social se redujeran a la nada.

En el campo político, los católicos, aunque no podían actuar directamente, apoyaron la candidatura del general Ángel Flores para reemplazar a Álvaro Obregón en las elecciones presidenciales de 1924.[38] Consideraron el acceso al poder de Plutarco Elías Calles como el resultado de un fraude que invalidaba la legitimidad del nuevo gobierno, lo que marcó un punto de inflexión en las relaciones entre la Iglesia y el Estado que se volvieron abiertamente hostiles. Sin embargo, a pesar de los numerosos incidentes que anunciaban la crisis, los últimos años del gobierno de Álvaro Obregón se caracterizaron por un intento de aliviar las tensiones para evitar la escalada de los conflictos.

Los Caballeros de Colón, que participaban activamente en la militancia católica desde una perspectiva social y defendían con ardor los derechos de la Iglesia frente a lo que ellos consideraban un jacobinismo estatal, desempeñaron un papel importante en la organización reticular de las asociaciones de laicos. Bajo su mando, la orden encabezó a las demás agrupaciones para ordenar y coordinar las distintas acciones. El 26 de noviembre de 1923, el pacto de honor de las Organizaciones Católicas que firmaron los Caballeros de Colón con las otras sociedades confederadas validó su creciente preponderancia en el sector de la organización de los laicos y de su modo de acción. En adelante, se volvieron los interlocutores privilegiados de la jerarquía católica mexicana y de Roma. Ese mismo año 1923, la orden fue condecorada por la Santa Sede con un "honor pontificio" y obtuvo la denominación de "Caballero de Honor y de Amor de la Santa Sede".[39] Además del reconocimiento que implicó tal acontecimiento, se trataba de reforzar la tutela de los laicos en un momento de incremento de las tensiones entre la Iglesia y el gobierno mexicano. También participaba en el movimiento de romanización de la Iglesia que la Santa Sede buscaba propiciar ante las veleidades de autonomía, tanto de los laicos como de los obispos.

Esta organización jerárquica se vio reflejada durante el Congreso Eucarístico Nacional de 1924.[40] Los Caballeros de Colón tuvieron un papel importante, ya que orquestaron la participación de sus propios consejos, así como de las demás asociaciones confederadas.[41] Para preparar el acontecimiento, se creó una comisión

[38] Marta Eugenia García Ugarte, "Los católicos y el presidente Calles", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 57, núm. 3, 1995, pp. 131-155.
[39] "Los Caballeros de Colón en México", *op. cit.*, p. 49.
[40] En el contexto del endurecimiento de las tensiones entre Iglesia y Estado desde la expulsión en 1923 del delegado apostólico monseñor Ernesto Filippi, los obispos de México, encabezados por monseñor Leopoldo Ruiz y Flores, arzobispo de Michoacán, y monseñor Emeterio Valverde Téllez, obispo de León, organizaron el primer Congreso Eucarístico Nacional en la capital del país.
[41] Después de la Revolución, la mayoría de las asociaciones católicas seculares se organizaron bajo el régimen de la confederación. Cada una de ellas conservaba su autonomía y su ámbito especí-

general de representantes de las asociaciones católicas, integrada por la Liga de Acción Social, la Unión de Damas Católicas y la Confederación Católica del Trabajo. Otras comisiones, como la de propaganda, se encargaban de la organización práctica del coloquio, de la colecta de fondos y de la organización de la procesión final. Así, un grupo formado por cincuenta jóvenes —el Grupo de Exploradores del Consejo de "Guadalupe"— prestó por primera vez sus servicios al encargarse de actividades de turismo para las delegaciones visitantes.[42] Con motivo del Congreso Eucarístico Nacional y en estrecha colaboración con la jerarquía eclesiástica, vemos cómo los Caballeros de Colón se volvieron responsables de la representación de los laicos, dejando poco espacio para voces divergentes.

Consideraciones finales

Nacida en el contexto particular de la construcción de la joven Iglesia católica norteamericana a finales del siglo XIX, la Orden de los Caballeros de Colón se centró ante todo en la promoción de una caridad comunitaria reservada principalmente a sus miembros. El elitismo que prevalecía en la elección de estos, así como en la reivindicación de actividades de carácter secreto, se debía en parte a la influencia de la tradición inglesa de las sociedades de clubs, que hacían de la cooptación un elemento esencial de su modo de funcionamiento para fomentar un espíritu de asociación favorable al desarrollo de una solidaridad reticular. En el caso de la Orden de los Caballeros de Colón, la defensa de la comunidad étnica se vinculaba también con la promoción proselitista del catolicismo en un ambiente de gran hostilidad hacia la Iglesia romana. El reclutamiento en la sociedad pronto dejó de estar vinculado al origen irlandés, como fue el caso de sus primeros miembros. Por otro lado, todos los Caballeros de Colón compartían el ideal de la militancia católica en el campo social, una militancia que se concebía en estrecha colaboración con la jerarquía eclesiástica sin estar totalmente sujeta a ella. Del mismo modo, en los orígenes de la Orden de los Caballeros de Colón, era la voluntad de demostrar a todos el vínculo indefectible que existía entre la práctica religiosa y el patriotismo, aunque la capacidad de los católicos para ser buenos ciudadanos se ponía a menudo en tela de juicio debido a su obediencia a Roma. La creación de la Orden de los Caballeros de Colón fue, por lo tanto, parte integrante del problema de la construcción de la modernidad política, y muestra el esfuerzo de acomodación que persiguieron los laicos para hacer coexistir su identidad cívica con la de su creencia religiosa.

---

fico de actuación en el ámbito social, pero delegaba algunas de sus competencias a un órgano de coordinación —los Caballeros de Colón— que organizaba las distintas acciones y desempeñaba un papel representativo de todas las asociaciones con las instancias religiosas y políticas. Este tipo de organización no solo tenía por objeto organizar las actividades católicas laicas, sino que también representaba una cuestión de poder en beneficio de los organismos coordinadores.

[42] "Los Caballeros de Colón en México", *op. cit.*, pp. 45-46.

Pronto transnacional, la Orden de los Caballeros de Colón creó en la primera década del siglo XX nuevos consejos en México gracias a la inmigración de ciertos trabajadores católicos norteamericanos. La fundación en territorio mexicano se beneficiaba de la tolerancia *de facto* del gobierno porfiriano y formaba parte del amplio movimiento de renovación cristiana iniciado por la Iglesia mexicana con el impulso de la encíclica *Rerum novarum*. En pocos años, los Caballeros de Colón obtuvieron un lugar destacado en el panorama general del activismo católico y trataron de desempeñar un papel unificador en la coordinación de los laicos. La organización piramidal de la orden representó ciertamente uno de los factores de resistencia de los Caballeros de Colón durante el periodo revolucionario. Contra todo pronóstico, la vitalidad de la sociedad nunca había sido tan fuerte como en 1918 y podemos pensar que la solidaridad transnacional había jugado un papel importante en el desarrollo de un modelo jerárquico y reticular. Sin embargo, fue durante la Revolución cuando la orden se mexicanizó, en particular a causa de las salidas masivas de los extranjeros ante los disturbios. Otra característica de los Caballeros de Colón fue su acelerada ascensión entre las asociaciones de laicos católicos y su función aglutinante que favoreció que se volvieran los interlocutores de la jerarquía eclesiástica y los coordinadores de la acción católica contra el gobierno revolucionario. Notamos entonces que a medida que aumentaban las tensiones entre el gobierno y la Iglesia, la promoción de la centralización jerárquica del poder se convirtió en un arma de defensa en el campo católico y la Orden de los Caballeros de Colón se transformó en un modelo para la organización de los laicos. La llegada de Calles al poder marcó un momento de inflexión en la línea de acción de los Caballeros de Colón mexicanos y ciertamente cerró el ciclo de la época fundacional. En adelante, la resistencia al anticlericalismo estatal, hasta la fecha mucho mejor estudiada, movilizó a todas sus fuerzas.[43]

Esta primera aproximación de las condiciones de desarrollo de la acción primordial de los Caballeros de Colón en México no abordó temas que todavía faltan por estudiar para entender mejor el contexto de organización de los laicos en esta época, tales como un estudio más preciso de la primera generación de los miembros de la orden en México que podría informar sobre las lógicas reticulares activas durante el porfiriato, tanto a la escala nacional como transnacional.

Bibliografía

Alba Vega, Carlos, "Las regiones industriales y los empresarios de México", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 52, núm. 2, 1990, pp. 19-41

[43] Veáse por ejemplo Maureen Langdale Hough, "The Response of the Caballeros de Colón to the Mexican Persecution, with Appendix and References and Ressources", ms. para Carl A. Anderson Supreme Knight, septiembre de 2005, y Matthew Redinger, *American Catholics and the Mexican Revolution 1924-1936*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2005.

Bastian, Jean-Pierre, "Protestantismo y política en México", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 43, núm. extr., 1981, pp. 1947-1966

Bedini, Silvio A. y David Buisseret (coords.), *The Christopher Columbus Encyclopedia*, 2 vol. Nueva York, Simon & Schuster, 1992.

Capdeville, Valérie, *L'Âge d'or des clubs londoniens (1730-1784)*, París, Ed. Champion, 2008

Ceballos Ramírez, Manuel, "*Rerum novarum* en México: Cuarenta años entre la conciliación y la intransigencia (1891-1931)", *Revista Mexicana de Sociología,* vol. 49, núm. 3, 1987, pp. 151-170

Cohen, Michèle, "Manliness, Effeminacy and the French: Gender and the Construction of National Character in Eighteenth-Century England", en Michèle Cohen y Tim Hitchcock (eds.), *English Masculinities. 1600-800*, Londres y Nueva York, Longman, 1999

Dolan, Jay P., *In Search of an American Catholicism: A History of Religion and Culture in Tension*, Nueva York, Oxford University Press, 2002.

García Ugarte, Marta Eugenia, "Los católicos y el presidente Calles", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 57, núm. 3, 1995, pp. 131-155.

Gómez Galvarriato Freer, Aurora, "Industrialización, empresas y trabajadores industriales, del porfiriato a la Revolución: la nueva historiografía", *HMex*, vol. LII, núm. 3, 2003.

Higham, John, *Strangers in the Land. Patterns of American Nativism, 1860-1925*, New Brunswick y Londres, Rutgers University Press, 1955 y 2002.

Hough, Maureen Langdale, "The Response of the Caballeros de Colón to the Mexican Persecution, with Appendix and References and Ressources", ms. para Carl A. Anderson Supreme Knight, septiembre de 2005.

Kauffman, Christopher, *Faith and Fraternalism, The Caballeros de Colón, 1882-1982*, Nueva York, Harper and Row, 1982.

Koehlinger, Amy, "Let Us Live for Those Who Love Us: Faith, Family, and the Contours of Manhood Among the Knights of Columbus in Late Nineteenth-Century Connecticut", *Journal of Social History*, vol. 38, núm. 2, 2004, pp. 455-469.

Kuntz Ficker, Sandra, "Mercado interno y vínculación con el exterior: El papel de los ferrocarriles en la economía del porfiriato", *HMex*, vol. XLV, núm. 1, 1995.

Liehr, Reinhard y Mariano E. Torres Bautista, "Las Free-standing Companies británicas en el México del porfiriato, 1884-1911", *HMex*, vol. XLVII, núm. 3, 1998.

"Los Caballeros de Colón en México", México, 1969.

Meyer, Jean, *La cruzada por México. Los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa en México*, México, Tusquests, 2008

Redinger, Matthew, *American Catholics and the Mexican Revolution 1924-1936*,

Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2005

Simmel, Georg, *El secreto y las sociedades secretas*, Madrid, Sequitur, 2015.

Suárez Cortina, Manuel, "Religión, Estado y nación en España y México en el siglo XIX: Una perspectiva comparada", *HMex*, vol. LXVII, núm. 1, 2017.

Villerbu Tangi, "Ramener une colonie de bons missionnaires: le recrutement de prêtres européens pour les États Unis au XIXe siècle", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2009, vol. 3, núm. 56-3, pp. 33-65.

Antonio J. Paredes y el gobierno del Arzobispado de México, 1914-1919

Laura O'Dogherty*

La historia de las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado durante la Revolución Mexicana suele escribirse en blanco y negro. Para abordar la figura del canónigo Antonio J. Paredes y su gobierno eclesiástico durante el periodo constitucionalista es necesario recurrir a la gama de los grises. Paredes pertenecía a un reducido grupo de clérigos formados en Roma, en el Colegio Pío Latino Americano, de quienes la Santa Sede esperaba que impulsaran la reforma de la Iglesia católica según el modelo "romano". Sin embargo, pronto se distanció de sus condiscípulos por su moderación y deseos de conciliar diferencias con el llamado clero "tradicional". Eso lo privó de ser promovido al episcopado, pero no de un enorme poder y prestigio en la Arquidiócesis de México. Los cambios derivados de la caída del régimen de Porfirio Díaz ahondaron su distancia con los clérigos "romanos", que para entonces gobernaban las principales diócesis del país. La causa del desencuentro versó sobre cuál debía ser la posición de la Iglesia católica respecto del régimen emanado de la Revolución de 1910. Mientras que muchos prelados, con el arzobispo de México a la cabeza, consideraron que la caída de Porfirio Díaz liquidaba la política de conciliación y que era oportuno promover la participación política de los católicos para defender los intereses de la Iglesia, Paredes buscó establecer puentes con las nuevas autoridades. Fue descalificado como "furibundo maderista" por su pretensión de impulsar una relación con el nuevo régimen, semejante a la que había mantenido la jerarquía eclesial con el régimen porfiriano y, por ende, por haberse negado a secundar los trabajos del Partido Católico Nacional.

En el verano de 1914, Paredes tenía fama de opositor a Victoriano Huerta y, en consecuencia, muchos lo consideraban el único clérigo que podía negociar la suerte de la Iglesia católica con el constitucionalismo triunfante. Asumió el gobierno eclesiástico de manera irregular; según algunos, forzado por las circuns-

* Investigadora independiente.

tancias, según otros, en abierta complicidad con los perseguidores de la Iglesia. Sus gestiones frente a las diversas facciones revolucionarias sirvieron para mitigar la política anticlerical en la Arquidiócesis de México, lo que fue reconocido aun por sus más feroces críticos. Fue atacado por tirios y troyanos, acusado de "haberse dado en cuerpo y alma al carrancismo" y de "conspirar contra la revolución". Empero, su actitud también suscitó admiración y respeto. El agente confidencial americano, John R. Sillman, por ejemplo, aseguraba que era falso que hubiera sido nombrado por Carranza e, incluso, que fuera un "buen carrancista". Por el contrario, sostenía que la revolución le había traído "privaciones, persecución, indignidad, humillación y prisión", y que actuaba motivado por el patriotismo y por un elevado sentido del deber.[1]

La controversia en torno a su conducta provocó, en octubre de 1915, la intervención de la Santa Sede, que hasta entonces no había reaccionado ante la "cuestión religiosa" en México. Para sorpresa de muchos, y contra la posición de los prelados, la curia vaticana le otorgó su apoyo. Tras el regreso del arzobispo de México del exilio, en octubre de 1918, fue destituido de su cargo y, aun después de su muerte, acaecida en diciembre de 1920, fue objeto de una feroz campaña de desprestigio.

Mi interés por la historia del gobierno eclesiástico de Antonio J. Paredes surgió casi por casualidad. Cuando preparaba la edición de los informes del delegado apostólico Tommaso Boggiani, mi deseo por localizar los originales me llevó a revisar el fondo de la Congregación Consistorial, organismo de la curia vaticana encargado de reunir la información y formar los expedientes para la nominación de obispos y la atención de los asuntos diocesanos que a su juicio requerían la intervención de la Santa Sede. En cierto sentido, "la caja negra" de la política vaticana. El fondo carece de catálogo y su acceso requiere un permiso especial. Para entonces, yo era "un usuario frecuente" y tuve la oportunidad de revisar las cajas clasificadas bajo los rubros "México", relativas a la situación general del país, y "Arquidiócesis de México", que correspondían a la década de 1910, cuatro en total. Estas contenían varios expedientes integrados con el fin de informar sobre la situación política y eclesial del México revolucionario y determinar la posición de la Santa Sede. Para mi sorpresa, gran parte de los expedientes se referían a Antonio J. Paredes y a su gobierno eclesiástico. En cambio, se había otorgado menor atención al anticlericalismo revolucionario o al exilio de los prelados mexicanos, temas frecuentes en la correspondencia archivada en la Secretaría de Estado. Muchas preguntas surgieron de forma casi inmediata, ¿quién era este personaje que mereció no solo la atención, sino el respaldo de la curia vaticana?, ¿cómo había llegado al gobierno de la Arquidiócesis de México?, ¿cuáles eran las

[1] Records Disposal Schedules, en adelante RDS, 812.404/109, 1 de enero de 1916. Telegrama de J. Silliman a W.J. Bryan, Querétaro.

cuestiones que lo separaban de los prelados de México, Michoacán y Linares? y ¿cuál era el origen de sus divergencias políticas?

En forma reciente se han publicado dos interesantes artículos que tratan aspectos sobre su trayectoria,[2] pero el tema dista mucho de haberse agotado. Este artículo solo pretende un primer acercamiento a esta historia, cuyo interés radica en que, por un lado, permite ahondar en un periodo de la Revolución Mexicana particularmente complejo y, por el otro, revela la gran diversidad de actores e intereses al interior de la institución eclesial, tanto a escala local, como la complejidad de sus relaciones con la Santa Sede. Los fondos de los archivos Secreto Vaticano y de la Arquidiócesis de México, base de la investigación, permiten un abordaje inicial, inevitablemente parcial. Mi esperanza es que este esbozo alimente la curiosidad que este personaje ha despertado entre los investigadores.

El ascenso al poder

El 8 de agosto de 1914, el cabildo de la Catedral de la Arquidiócesis de México se reunió de forma extraordinaria. Los canónigos deseaban acordar las medidas que debían adoptar ante el imparable avance de las fuerzas constitucionalistas hacia la Ciudad de México.[3] Temían un saqueo y que, como había ocurrido en otras poblaciones del país, se persiguiera al clero, se confiscara la propiedad eclesial y se impusieran restricciones al culto. Asimismo, que los rebeldes cumplieran con sus amenazas contra el arzobispo de México, José María Mora y del Río, a quien acusaban de complicidad en la caída del presidente Francisco I. Madero y de haber sostenido el régimen del general Victoriano Huerta. Durante la reunión, Samuel Argüelles, vicario general, y como tal responsable del gobierno eclesiástico en ausencia del arzobispo, quien se encontraba en Roma, manifestó su preocupación por la eventual "pérdida de las alhajas y valiosos ornamentos, así como las joyas artísticas" y ordenó que se ocultaran objetos de valor y archivos y que, llegado el momento, se cerraran los templos para evitar sacrilegios y profanaciones. Por su parte, el canónigo lectoral Antonio J. Paredes, quien hasta julio de 1913 había sido vicario general, manifestó su convicción sobre el carácter antirreligioso de la revolución y opinó que Argüelles, por su cercanía al arzobispo, debía permanecer oculto y nombrar a quien lo sustituyera en el gobierno eclesiástico. En los siguientes días, el arzobispo de Puebla también juzgó que Argüelles debía esconderse y mencionó los nombres de Antonio J. Paredes y Gerardo Herrera, deán

[2] Juan González Morfín, "Antonio de J. Paredes y el régimen carrancista: Entre el colaboracionismo y el cisma", *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 24, 2015, pp. 359-381, disponible en: https://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/anuario-de-historia-iglesia/article/viewFile/1933/1800 y Marta Eugenia García Ugarte, "Debilidades y fortalezas de los obispos mexicanos durante la Revolución (1910-1914)", *Libro Anual de la Sociedad Mexicana de Historia Eclesiástica IV* (2010), La Iglesia en la Revolución Mexicana, México, Minos Tercer Milenio, 2011.

[3] Archivo de la Catedral Metropolitana de México, en adelante ACM, f. 132, 8 de agosto de 1914.

del cabildo, como los clérigos más adecuados para reemplazarlo. Este último, la víspera de la ocupación de la capital, insistió en que Paredes debía asumir el cargo de vicario general, argumentando que por él "tienen grandes simpatías los carrancistas y de mucho han de servirnos sus influencias con ellos".[4]

La idea de dejar el gobierno eclesiástico en manos del canónigo lectoral no era nueva. Desde mediados de 1913 ya se rumoraba que Carranza lo quería como "Jefe de la Iglesia"[5] y su nombre había sido mencionado en los círculos políticos como un posible mediador entre la Iglesia católica y los revolucionarios.[6] Tiempo después, Paredes aseguraría que el deán del cabildo había negociado su nombramiento con partidarios de Carranza, en concreto, con el ingeniero Alfredo Robles Domínguez y el presbítero español José Cortés Cantó.[7]

Sin embargo, Argüelles parecía poco dispuesto a aceptar la propuesta. No consideraba apropiado ceder el gobierno eclesiástico a quien su prelado había destituido, precisamente, por simpatizar con la revolución. En diversas ocasiones, el arzobispo de México había censurado a su entonces vicario general su cercanía con el presidente Madero y su oposición a los trabajos del Partido Católico Nacional. Por último, amparado por el régimen de Huerta, y en connivencia con el ministro de Gobernación, le exigió la renuncia. El pretexto fueron las exequias que el vicario general había celebrado en el templo de San Fernando en honor del asesinado presidente Madero y su supuesta oposición al régimen huertista.[8] La destitución no pasó desapercibida y provocó una airada protesta del cabildo.[9]

El 15 de agosto, las tropas constitucionalistas ocuparon la Ciudad de México. A diferencia de lo ocurrido en otras poblaciones del país, no se produjeron ni el tan temido saqueo ni los pregonados atropellos contra la Iglesia católica y sus ministros. La Ciudad de México era un escenario muy visible y todo parece indicar que Venustiano Carranza quería complacer a quienes desde Estados Unidos le pedían moderación. Si bien el Primer Jefe se había negado a responder a los reclamos del presidente americano, el arzobispo de Baltimore, primado de la Iglesia católica norteamericana, a principios de agosto sostenía haber recibido un mensaje de Carranza asegurándole que los derechos de la Iglesia serían protegidos y que no

[4] Archivo Histórico del Arzobispado de México, en adelante AAM, Fondo Mora y del Río, 118/54, s.f. Testimonio de S. Argüelles.
[5] Archivo Secreto Vaticano, Archivo de la Congregación Consistorial, en adelante ASV, SCC, A. México 1, 1564/1914, 24 de octubre de 1914. Carta A. Paredes a Benedicto XV, México.
[6] ASV, SCC, A. México 2, s.f. Carta colectiva dirigida al Benedicto XV, y AAM, Fondo Mora y del Río, 52/39, 6 de octubre de 1914. Carta de M. Bedriñana a S. Argüelles, La Habana.
[7] ASV, SCC, A. México 1, 1564/1914, 24 de agosto de 1915. Carta de A. Paredes a G. de Lai, México.
[8] AAM, Fondo Mora y del Río, 153/117, 9 de julio de 1913. Carta de A. Urrutia a J. Mora y del Río, México.
[9] ACM, f. 136, 30 de agosto de 1913.

habría ni persecución, ni violación de la propiedad eclesial.[10] Dos días después de la ocupación, Paredes acudió a Tlalnepantla para solicitar a Carranza la apertura del templo parroquial de Azcapotzalco, que había sido saqueado por la tropa. Sus gestiones tuvieron éxito y fue invitado al banquete que los carrancistas ofrecieron al Primer Jefe. Este aseguraba que Carranza lo había saludado como "el único Jefe de la Iglesia Católica que reconocía".[11] Una anotación de su diario, fechada el 20 de enero de 1915, cuando el clero de la Ciudad de México se encontraba en prisión, refería que en Tlalnepantla el Primer Jefe le había prometido que "al menos en la ciudad [de México] no se molestaría en lo más mínimo a sacerdotes e iglesias".[12]

Cuando Paredes regresó a la capital fue conducido en automóvil al Palacio Arzobispal. Lo acompañaron Alfredo Robles Domínguez, entonces gobernador del Distrito Federal, y el general Francisco Cossío Robelo, inspector general de Policía, quien, según el mismo Paredes, tenía fama de anticlerical. Este último le ordenó tomar posesión del palacio, bajo la amenaza de que, si se negaba, el edificio sería ocupado por "un general del ejército victorioso",[13] como de hecho sucedía con las residencias de quienes eran considerados enemigos de la revolución. La medida no carecía de valor simbólico: identificaba al canónigo con los vencedores, haciéndolo partícipe del "botín de guerra", y supeditaba la jurisdicción eclesiástica al poder secular.

Paredes solo fingió ocupar dicho palacio, pero seguramente comprendió que para proteger los intereses de la Iglesia católica debía asumir el gobierno eclesiástico, aun cuando solo fuera de manera formal, y así se lo propuso al vicario general. Sin embargo, el plan fracasó antes de que fuera puesto en marcha; la argucia llegó a oídos de las autoridades. El 19 de agosto, agentes enviados por el general Cossío Robelo visitaron el domicilio donde Argüelles se encontraba supuestamente oculto y, tras intimidar al servicio doméstico, le notificaron que debía presentarse al día siguiente en la Inspección General de Policía. Según los rumores, la intención de las autoridades era obligarlo a firmar un documento de renuncia a la jurisdicción eclesiástica en favor de Paredes. Ese mismo día, el presbítero español José Cortés Cantó, quien ostentaba el grado de coronel de las fuerzas constitucionalistas, lo amenazó de muerte y dijo que se cometerían innumerables sacrilegios y profanaciones si se negaba a ceder su jurisdicción eclesial.[14]

[10] Archivo Secreto Vaticano, Secretaria de Estado, en adelante ASV, SE, 251, 1915, fasc. 7, ff. 30- 31, 4 de agosto de 1914. Carta de J, Gibbons a R. Merry del Val, Baltimore.

[11] ASV, SCC, A. México 2, 1564/14, 20 de agosto de 1914. Carta de A. Paredes a R. Merry del Val, México.

[12] Antonio J. Paredes, "La revolución y el Vicario General del Arzobispado de México", *Divulgación Histórica*, vol. 2, núm. 9, 1952, pp. 464-468, p. 468.

[13] ASV, SCC, A. México 2, 1564/14, 20 de agosto de 1914. Carta de A. Paredes a R. Merry del Val, México.

[14] AAM, Fondo Mora y del Río, 118/ 54, s.f. Testimonio de S. Argüelles.

Las amenazas parecen no haberse limitado al vicario general. Ese mismo día, por la tarde, el deán convocó al cabildo a una sesión extraordinaria y urgente. Resulta significativo que en su libro de actas se consigne que dicha reunión se llevó a cabo con autorización y bajo protección del poder civil.[15] Paredes no acudió a la misma, pero envió un menaje donde precisó que, si el cabildo deseaba que fuera vicario general, no estaba dispuesto a aceptar solo el gobierno formal de la arquidiócesis. Exigía "la trasmisión absoluta de la administración eclesiástica". Solo así, señalaba, podría asumir la responsabilidad frente al gobierno y gozar de "la libertad de acción necesaria en estas críticas circunstancias". Requería poder nombrar a clérigos del agrado de las nuevas autoridades y que gozaran de su confianza, pues advertía tener muchos enemigos en la curia.[16]

Al día siguiente, el 20 de agosto, antes de acudir a su cita con las autoridades, y tras largas deliberaciones, el cabildo convenció al vicario general para que cediera sus facultades.[17] La cita se llevó a cabo, no en la Inspección General de Policía, sino en el despacho del abogado Paz Guzmán, protector del clérigo, una vez que las legaciones de Austria y Francia hubieran rehusado brindar protección diplomática a la transmisión. La entrevista se desarrolló sin incidentes y el delegado del gobernador felicitó a Argüelles por haber aceptado delegar las facultades en Paredes, "único candidato de los carrancistas".[18]

La noticia de la toma de posesión de Paredes fue difundida en la prensa y a través de un edicto diocesano.[19] Su primera medida de gobierno, probablemente forzada por las circunstancias, fue nombrar en posiciones destacadas a clérigos afines a la revolución, aun cuando no formaran parte del clero de la arquidiócesis ni gozaran de buena reputación; entre ellos, al P. Basilio Laca como secretario de la Mitra y al P. José Cortés Cantó como cura del Sagrado Corazón de Jesús, parroquia de gran relevancia, entonces vacante. Ambos personajes eran españoles y habían llegado a México procedentes de La Habana. Laca, antiguo jesuita, había arribado a Veracruz en 1896. No estaba incardinado y, según su testimonio, había vivido en la capital "predicando de aquí para allá y diciendo misas hoy aquí y mañana allá".[20] Público partidario de Madero, durante el régimen de Huer-

[15] ACM, f. 173, 2 bis, 19 de agosto de 1914.
[16] AAM, Fondo Mora y del Río, 118/ 54, ff. 50-51, 19 y 20 de agosto de 1914. Cartas de A. Paredes a S. Argüelles, México.
[17] AAM, Fondo Mora y del Río, 118/54, f. 48, 19 de agosto de 1914. Borrador del Acta del Cabildo Catedral, 19 de agosto de 1914. También, mismo expediente, f. 46, 20 de agosto de 1914. Comunicación de S. Argüelles, México, y 125/59, 19 de agosto de 1914. Comunicación de G. Herrera al Cabildo, México.
[18] AAM, Fondo Mora y del Río, 118/ 54, s.f. Testimonio de S. Argüelles. También, 118/54, f. 45, 18 de agosto de 1914. Oficio de Robles Domínguez a L. Laurel, México.
[19] AAM, Fondo Mora y del Río, 118/ 54, 20 de agosto de 1915. Oficio del gobierno eclesiástico, México.
[20] AAM, Fondo Mora y del Río, 141/49.

ta había salido al exilio.[21] Cortés era originario de Valladolid y había migrado a Cuba en 1896. En 1903, después de que la Santa Sede hubiera designado nuevos obispos tras las guerras de Independencia, decidió buscar suerte en México. Colaboró en las diócesis de Tehuantepec, Chihuahua y Saltillo. En esta última, trabajó en la parroquia de General Cepeda, ubicada en la Comarca Lagunera, donde trabó amistad con Venustiano Carranza. En marzo de 1912, cuando abandonó su parroquia por un problema de deudas, Carranza, entonces gobernador maderista de Coahuila, le proporcionó una carta de presentación para el presidente Madero. En esta lo calificaba de "persona muy liberal y apreciada en el pueblo de General Cepeda".[22] Los siguientes dos años sirvió en la capital como vicario auxiliar de la parroquia de Candelaria, en Tacuba. Sin embargo, la Arquidiócesis de México se negó a renovarle las licencias ministeriales. Es posible que la carencia de recursos y la imposibilidad de ejercer como ministro del culto lo empujaran a unirse a la revolución. El 15 de agosto, entró a la Ciudad de México ostentando el grado de coronel de la División del Noroeste.[23]

¿Quién era Antonio J. Paredes?

El recién nombrado vicario general tenía 54 años de edad y era un hombre corpulento, enérgico y de reconocida ambición. Poseía una sólida formación académica y una destacada carrera eclesiástica, no exenta de dificultades y polémicas.

Había nacido en la Ciudad de México en 1860, en el seno de una familia de rancio abolengo, aunque escasa fortuna. Con doce años ingresó al Colegio Clerical de San José, institución destinada a la formación del clero, que destacaba por su rígida disciplina y manifiesta adhesión a la Santa Sede.[24] El rector del plantel, el P. José Vilaseca, lo recomendó al arzobispo de México para que perfeccionara sus estudios en Roma.[25]

En 1881 viajó en compañía de su condiscípulo Leopoldo Ruiz y Flores, quien llegaría a ser prelado de León, Linares y Michoacán. Ambos ingresaron en el Colegio Pío Latino Americano, establecimiento dirigido por la Compañía de Jesús, cuyo propósito era formar una élite eclesial instruida y disciplinada, adicta a la Santa Sede, capaz de dirigir una reforma tendiente a organizar las iglesias locales según el modelo romano y enfrentar el proceso de secularización.[26] Se

[21] AAM, Fondo Mora y del Río, 139/84; Carta de B. Laca a V. Carranza, Veracruz; y, ASV, Delegación Apostólica (da) Bonzano, 34/124, ff. 134-136, 24 de mayo de 1915. Carta de F. Orozco y Jiménez a P. Gasparri, Biarritz.

[22] Citado en Juan González Morfín, *op. cit.*, p. 367.

[23] ASV, SCC, A. México 1, 80/17; y, A. México 2, 1564/14. También, AAM. Fondo Mora y del Río, 9/33, 19/50, 19/58, 24/25, 91/49 y 176/11.

[24] Emeterio Valverde y Téllez, *Bio-bibliografía eclesiástica mexicana*, México, Jus, 1949, pp. 340-347.

[25] AAM, Fondo Labastida y Dávalos, 137/58.

[26] Riccardo Cannelli, *Nación católica y estado laico*, México, INEHRM, 2012, pp. 84-85.

unían a la casi decena de clérigos mexicanos que desde 1870 habían acudido a dicha institución. Entre ellos, Francisco Plancarte, José Mora y del Río y Francisco Orozco y Jiménez, alumnos del P. Antonio Plancarte, sobrino de Antonio Labastida y Dávalos, arzobispo de México; José de Jesús Herrera y Piña y Mauro Navarro procedentes de México, y Ramón Ibarra de Puebla.[27] En escasos tres años obtuvo los doctorados en Sagrada Escritura y Derecho Canónico en la Pontificia Universidad Gregoriana y fue ordenado sacerdote.[28]

A finales de 1884 regresó a México y se incorporó a trabajar en la secretaría del arzobispado.[29] Al año siguiente se le confió la dirección del Colegio Clerical de San Joaquín, como auxiliar del P. Antonio Plancarte. Este último fue incorporando a la planta docente del nuevo colegio a los clérigos que habían estudiado en Roma. La idea era organizar la nueva institución según los usos y costumbres de los seminarios de Italia y recrear "una pequeña Universidad Gregoriana".[30] Profesores y alumnos del Clerical de San Joaquín pronto fueron conocidos como "plancartistas" o "romanos", en contraposición al llamado clero "tradicional", formado en el Seminario de México.

Aunque "romano" de formación, Paredes nunca se identificó como discípulo del P. Plancarte. De hecho, solo permaneció en el Colegio Clerical un año debido a graves desacuerdos con el rector.[31] Su separación no solo lo distanció de Plancarte, sino de sus condiscípulos del Colegio Pío Latino Americano, pero no lo privó del favor del arzobispo de México, quien continuó sosteniendo su carrera eclesiástica y lo distinguió nombrándolo capellán del Hospital de Jesús y cura de las principales parroquias de la capital: San José, Santa Veracruz, Santa Cruz y Soledad y el Sagrario Metropolitano.

Pocos años después, Paredes volvió a coincidir con sus antiguos condiscípulos de Roma. En esta ocasión en el Seminario Conciliar, donde ocupaba la cátedra de Hermenéutica Sagrada y era considerado como "uno de los profesores más competentes, de más vasta ilustración y de quien sus discípulos se mostraban más satisfechos".[32] Con la muerte del arzobispo Pelagio Labastida y Dávalos, acaecida en febrero de 1891, el clero "romano" perdió a su principal protector. El nuevo arzobispo ordenó la clausura del Colegio Clerical de San Joaquín y la incorpora-

[27] Laura O'Dogherty, "El ascenso de una jerarquía eclesial intransigente, 1890-1914", en Manuel Ramos, *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, Servicios Condumex, 1998 pp. 179-198.
[28] Emeterio Valverde, *op. cit.*, pp. 340 -347, y AAM, Fondo Labastida y Dávalos, 164/44.
[29] AAM, Fondo Labastida y Dávalos, 168/7.
[30] Francisco Plancarte y Navarrete, *Antonio Plancarte y Labastida*, 1840-1898, Roma, Editorial Vaticana, 2004, p. 288.
[31] ASV, DA Boggiani, México, 24/ 74, f. 87, 12 de julio de 1913. Carta de E. Valverde y Téllez a T. Boggiani, León.
[32] ASV, DA Boggiani, México, 24/ 74, ff. 89-91, 22 de julio de 1913. Carta de M. Fulchieri a T. Boggiani, México.

ción de sus maestros y alumnos al Seminario. Asimismo, puso este establecimiento en manos del clero secular, separando a los jesuitas, y designó rector al canónigo Joaquín Arcadio Pagaza, con gran prestigio entre el clero "tradicional". Durante su gobierno, Pagaza buscó suprimir los cambios introducidos por los jesuitas, de forma que el Seminario volviera a funcionar como antaño; es decir, como una institución abierta a los seglares y dedicado a la enseñanza de ciencias laicas y eclesiásticas. Los llamados clérigos "romanos", recién incorporados a las principales cátedras del Seminario, opusieron una férrea resistencia al proyecto. Finalmente, el conflicto se zanjó en 1896 con la designación como rector del prebendado Gerardo Herrera, con fama de moderado, y la promoción de monseñor Pagaza a la diócesis de Veracruz.[33] En esta controversia, Paredes se alineó con el clero "romano", aunque con extrema moderación. Al respecto, Manuel Fulchieri, entonces alumno del Seminario, e identificado como "romano", aseguraba que "en las cuestiones de aquellos días con el clero antiguo [Paredes] fue más prudente que el resto de los alumnos del Colegio Pío Latino Americano; era el más estimado por la otra parte del clero".[34] Otro alumno, Máximo Ruiz y Flores, recordaba que Paredes se notaba "retirado de sus condiscípulos del Colegio Pío Latino Americano, que en lo general se han manifestado fríos con él, o a lo menos tenían no muy cordiales relaciones".[35]

En este periodo, algunos de los egresados del Colegio Pío Latino Americano ascendieron al episcopado: José Ma. Mora y del Río y Francisco Plancarte y Navarrete fueron favorecidos para ocupar Tehuantepec y Campeche, diócesis sufragáneas de la recién creada provincia de Oaxaca. En la década siguiente, estos serían trasladados a Tulancingo y Cuernavaca, de mayor importancia, y Francisco Orozco y Jiménez, Ramón Ibarra, Filemón Fierro, Martín Tritschler y Leopoldo Ruiz y Flores fueron designados para ir a Chiapas, Chilapa, Yucatán, Tamaulipas y León. Por último, Ramón Ibarra sería trasladado a Puebla.

En estos procesos de selección el nombre de Paredes no fue mencionado, a pesar de ser egresado del Colegio Pío Latino Americano, antecedente que parecía adquirir cada vez mayor relevancia, de ser favorable al proceso de romanización y de gozar de gran prestigio en la Arquidiócesis de México. En 1903 fue designado canónigo lectoral;[36] en 1907, ante la presión de la Santa Sede para que mejorara el gobierno de la arquidiócesis, este aceptó la propuesta del arzobispo para que fuera Paredes quien lo auxiliara en las tareas de gobierno.[37]

[33] Eduardo Chávez Sánchez, *Historia del Seminario Conciliar de México*, México, Porrúa, 1996, pp. 733-745.

[34] ASV, DA Boggiani, México, 24/74, ff. 89-91, 22 de julio de 1013. Carta de M. Fulchieri a T. Boggiani, México.

[35] ASV, DA Boggiani, México, 24/74, f. 92, 24 de julio de 1913. Carta de M. Ruiz y Flores a T. Boggiani, México.

[36] ASV, SCC, A. México 2, 1509/1911, 22 de septiembre de 1913. Informe de T. Boggiani, México.

[37] Archivo de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, en adelante AAEE, México, 695-697.

El 30 de marzo de 1908 falleció el arzobispo Alarcón. El cabildo designó a Paredes como vicario capitular, es decir, responsable del gobierno de la arquidiócesis, en tanto permaneciera vacante. El proceso de sucesión episcopal fue largo y conflictivo. Al día siguiente del deceso, el periódico *El Imparcial*, identificado con el régimen, señaló que el sucesor de Alarcón debía emular su ejemplo y ser un clérigo liberal y conciliador.[38] En los meses siguientes, el diario osciló entre un matizado apoyo al arzobispo de Yucatán, candidato del presidente Porfirio Díaz, y la defensa de las posiciones del clero "tradicional", que buscaba limitar la injerencia de la Santa Sede, y se mencionó el nombre de Antonio J. Paredes como "hombre inteligente, de ilustración vasta y profunda, y trabajador incansable".[39] Paredes mantuvo silencio ante la campaña que la prensa oficial orquestó en su favor y se limitó a manifestar su deseo de que el nuevo arzobispo perteneciera al clero metropolitano.[40] Parecería que su candidato era Leopoldo Ruiz y Flores, arzobispo de Linares, quien tenía profundos vínculos con la Arquidiócesis de México, era el favorito de la mayoría del episcopado y fue señalado como el más adecuado por el delegado apostólico.[41] En este contexto, la sorpresa fue enorme cuando, en diciembre, se anunció la designación de José Ma. Mora y del Río, obispo de León.[42]

En febrero de 1909, Mora y del Río tomó posesión del gobierno eclesiástico. El momento era muy delicado por la efervescencia política suscitada por las elecciones presidenciales de 1910; muchos temían por la suerte de la Iglesia católica, pues dada la legislación liberal vigente, la tolerancia de que gozaba dependía de la buena voluntad del presidente. Es probable que en este contexto de crisis política, el nuevo arzobispo optara por la continuidad. En todo caso, ratificó a Paredes como provisor y vicario general; es decir, como su principal colaborador en las tareas de gobierno. La relación entre ambos no fue sencilla. Sería dificil imaginar a dos personajes más disímbolos. Los separaban su personalidad, su pasado y los vínculos eclesiales, pero la ruptura tuvo origen político. Según Valverde y Téllez, testigo de los hechos como secretario de cámara y de gobierno en el Arzobispado de México, la relación se había deteriorado "cuando Paredes tuvo amistad con Madero".[43]

El fondo de la cuestión era la relación que debía mantener la jerarquía católica con el régimen emanado de la Revolución de 1910. El arzobispo de México sostenía que, en ausencia de Porfirio Díaz, los acuerdos que habían hecho posible la conciliación con el régimen liberal dejaban de tener vigencia. En adelante,

[38] *El Imparcial*, 1 de abril de 1908.
[39] *El Imparcial*, 18 de abril de 1908. Además, 4 y 5 de abril de 1908.
[40] *El Imparcial*, 18 y 29 de abril de 1908.
[41] AAEE, México, 730-740, ff. 11-18, 5 de agosto de 1908. Informe de G. Ridolfi, México.
[42] Francisco Javier Meyer Cosío, "Sucesión arquiepiscopal en el arzobispado de México en 1908", *Relaciones*, vol. XIII, núm. 51, 1992, pp. 157-176, p. 158.
[43] ASV, DA Boggiani, México, 24/ 74, f. 87, 12 de julio de 1913. Carta de E. Valverde y Téllez a T. Boggiani, León.

los católicos debían defender los intereses eclesiales a través de la política.[44] El vicario general, por el contrario postulaba la conveniencia de mantener el *modus vivendi*. En una carta dirigida al secretario de Estado de la Santa Sede aseguraba que el presidente Madero, "quien me favorece con su amistad, al grado de sentarme a su mesa una o des veces en la semana", deseaba mantener relaciones estrechas con la Santa Sede y estaba dispuesto a recibir un delegado apostólico.[45]

La desavenencia entre el arzobispo de México y su vicario general se puso de manifiesto a fines de noviembre de 1911, en ocasión del traslado de Francisco Plancarte y Navarrete desde la diócesis de Cuernavaca a la Arquidiócesis de Linares. El presidente Madero, deseoso de contar con un aliado en Morelos, y siguiendo el ejemplo del general Díaz, instruyó a la Legación de México en Italia para que promoviera la candidatura de Paredes. La Santa Sede consideró la propuesta de manera favorable, pero se resistió a designarlo por haber recibido un recurso anónimo en su contra. Optó por esperar el resultado de las pesquisas del delegado apostólico, que debía llegar a México en febrero de 1912. En su momento, este consultó el asunto con el arzobispo de México y con el prelado saliente.

Los informes fueron devastadores. El primero acusó a Paredes de deslealtad, tanto por su amistad con el presidente Madero, como por oponerse a los trabajos del Partido Católico Nacional. Asimismo, aseguró que el anterior delegado apostólico, quien a mediados de 1911 había abandonado el país aquejado de una grave enfermedad nerviosa, lo había vetado como candidato al episcopado. Por su parte, Plancarte y Navarrete lo acusó de que en el Colegio Clerical de San Joaquín se había hecho famoso por su conducta inmoral.

Aun cuando Tommaso Boggiani, nuevo delegado apostólico, declaró no haber encontrado evidencia alguna sobre la veracidad de tales afirmaciones, la candidatura de Paredes fue desechada.[46] Meses después, para la provisión de la Arquidiócesis de Guadalajara, Madero insistió en la candidatura de Paredes. En esta ocasión, en la negativa de la Santa Sede fue decisiva la posición política del vicario general. En su propuesta, el delegado apostólico consideró indispensable que el nuevo prelado fuera un ferviente defensor de la participación política de los católicos y, para entonces, Paredes gozaba de una extendida fama como "maderista furibundo y enemigo del Partido Católico".[47]

[44] ASV, SE, 251, 1911, fasc. 11, ff. 121-122, 19 de mayo de 1911. Carta de J. Mora y del Río a R. Merry del Val, México.

[45] ASV, SE, 251, 1912, fasc. 16, ff. 4- 6, 27 de noviembre de 1911. Carta de A. Paredes a R. Merry del Val, México.

[46] ASV, SCC, A. México 2, 42/1912, 1 de abril de 1912. Carta de T. Boggiani a G. de Lai, México; y, ASV, DA Bgggiani, México, 98, f. 71, 11 de mayo de 1912. Carta de la Congregación Consistorial a T. Boggiani, Roma.

[47] Archivo Eduardo Correa, en adelante AEC, Copiador 3, f. 254, 30 de junio de 1912. Carta de E. Correa a A. Correa, México.

En julio de 1913, el prelado le exigió a Paredes su renuncia como vicario general y la entrega de los bienes de la arquidiócesis de cuya administración era responsable. Aunque la renuncia se hizo efectiva, la entrega nunca llegó a efectuarse. Paredes recurrió al delegado apostólico y alegó que dichos bienes no estarían seguros en manos del arzobispo. Tommaso Boggiani prohibió la entrega y confió su custodia al destituido vicario general, aun cuando esta decisión constituía una grave afrenta para la dignidad episcopal.[48]

Poco se sabe de las actividades de Paredes desde su destitución y hasta el verano de 1914. Según su testimonio, restringió su presencia pública al mínimo, por temor a ser detenido, limitándose a cumplir con su labor como canónigo lectoral del cabildo de la Catedral.

Gobernar en tiempo revueltos

La noticia de la toma de posesión de Paredes como vicario general, en agosto de 1914, causó gran escándalo. Según el derecho canónico, la transmisión de poder carecía de validez, pues solo el prelado podía delegar su jurisdicción.[49] A fin de legitimar su posición, el 20 de agosto mismo, quizás pensando que Mora y del Río continuaba en Roma, Paredes se dirigió a la Santa Sede para informar que había aceptado el cargo forzado por las circunstancias y persuadido de que la simpatía e influencia de que gozaba entre los revolucionarios podrían servir para proteger los intereses de la Iglesia.[50] Pocos días después, al enterarse de que su prelado tenía intención de regresar a México, envió a un clérigo de su confianza a alcanzarlo en La Habana. Debía entregarle una carta del deán del cabildo, en donde le pedía que se abstuviera de ingresar al país y que confirmara la decisión de Argüelles, haciendo a un lado las diferencias que pudiera tener con Paredes.[51]

José Ma. Mora y del Río desembarcó en Cuba a principios de septiembre. Había abandonado su sede episcopal el 12 de mayo de 1914 para cumplir con la obligación de informar a la Santa Sede sobre el estado de la arquidiócesis y resolver la controversia sobre la administración de los bienes eclesiásticos.[52] Tras escuchar a los emisarios, y recabar información de los obispos y clérigos mexicanos refugiados en La Habana, decidió posponer su regreso al país y, no sin grave disgusto, ratificar de palabra el nombramiento de Paredes. Según su informe a la

[48] ASV, SCC, A. México, 1229/13, noviembre de 1913. Dossier sobre bienes eclesiásticos de la Arquidiócesis de México.
[49] *Quinto Concilio Provincial Mexicano*, México, El Catecismo, 1900, pp. 80-81.
[50] ASV, SCC, A. México 2, 1564/14, 20 de agosto de 1914. Carta de A. Paredes a R. Merry del Val, México.
[51] AAM, Fondo Mora y del Río, 9/12, 25 de agosto de 1914. Carta de G. Herrera a J. Mora y del Río, México.
[52] ACM, f. 167, 15 de mayo de 1914; y, ASV, SCC, A. México, 1229/13, noviembre de 1913. Dossier sobre bienes eclesiásticos de la Arquidiócesis de México.

Santa Sede, el ascenso de Paredes al gobierno eclesiástico había sido tramado con antelación por los dirigentes revolucionarios, quienes habían contado con la colaboración del presbítero José Cortés. Respecto de Paredes se limitaba a manifestar una gran desconfianza. Si bien no lo relacionaba directamente con la supuesta conspiración, sospechaba de su deseo de gozar de absoluta libertad para nombrar "sacerdotes afectos a la revolución"; asimismo, del hecho de que hubiera recibido con beneplácito el apelativo de "Primer Jefe de la Iglesia Mexicana", con el que, según la versión del arzobispo, Carranza lo había saludado.[53] Esta última afirmación no carecía de importancia. No se trataba solo de una variante de la versión de Paredes, quien aseguraba haber sido saludado como "el único Jefe de la Iglesia Católica que reconocía". Al asociar a Paredes con la "Iglesia Mexicana", el arzobispo lo identificaba con el sector más radical del clero "tradicional", empeñado en limitar la dependencia de la Santa Sede a cuestiones dogmáticas, y a mantener cierta autonomía respecto a la administración pastoral y económica.

Paredes no se conformó con una declaración verbal y planteó al prelado que, si se negaba a otorgarle el nombramiento por escrito, debía indicarle a quien entregar el gobierno eclesiástico. Consideraba necesario que los fieles supieran que eran gobernados por una autoridad legítima, no por un usurpador y, con gran dramatismo, afirmaba "prefiero ver cerradas las Iglesias y encarcelados a todos los sacerdotes, antes de ser factor de cisma en la Iglesia de Cristo".[54] A fines de octubre, Paredes finalmente recibió el documento que le confería legitimidad eclesial y, en consecuencia, le permitía exigir obediencia al clero de la arquidiócesis.

Sin embargo, su éxito fue relativo. El clero se mostró suspicaz y solo una minoría acudió a la reunión convocada para dar a conocer el nombramiento. Asimismo, la jurisdicción delegada era muy limitada. El prelado impuso graves restricciones: el nombramiento tenía carácter interino, sin menoscabo de los derechos de Argüelles, no le otorgaba capacidad para hacer cambios notables y modificar al personal de la mitra o de las parroquias, y le exigía consultarle "todo lo que debe decirse y hacerse".[55]

En una misiva al antiguo delegado apostólico, entonces asesor de la Congregación Consistorial como experto en los "asuntos mexicanos",[56] Paredes lamentaba lo paradójico de su posición. Sostenía que, mientras Carranza y la mayor parte del los jefes "me han guardado muchas consideraciones", gracias a las cuales había logrado que la persecución fuera menor en el Distrito Federal, una parte

[53] ASV, SCC, A. México 2, 1564/14, 6 de septiembre de 1914. Carta de J. Mora y del Río a R. Merry del Val, La Habana.

[54] ASV, SCC, A. México 2, 1564/14, 17 de octubre de 1914. Carta de A. Paredes a J. Mora y del Río, México.

[55] AAM, Fondo Mora y del Río, 9/12; y, ASV, SCC, A. México 2, 1915/01/08, 1 de octubre de 1914. Carta de J. Mora a A. Paredes, La Habana.

[56] *Annuario Pontificio*, Roma, Tipografía Vaticana, 1916.

del clero y de los fieles lo combatían. De tal oposición hacía responsable a Argüelles, quien había colaborado para difundir los rumores que lo acusaban de ser "un intruso, que había recibido el cargo de vicario general de manos del gobierno revolucionario". Sostenía que, mientras este se presentaba como víctima, "la víctima era y soy yo… después de batallar todo el día, la noche no me queda para descansar, sino para preparar los nuevos combates y llorar los males de la Iglesia". Consideraba que, en las actuales circunstancias, las limitaciones a su jurisdicción hacían casi imposible gobernar la arquidiócesis. Hacía particular referencia a la incapacidad para sustituir y nombrar al personal de las parroquias, pues "muchos párrocos, como antes hicieron los obispos, han huido por temores más o menos fundados de ser perseguidos".[57]

La queja de Paredes parecía justificada. La provincia eclesiástica que debía gobernar tenía gran relevancia, no solo política, sino eclesial. Comprendía un amplio territorio, que abarcaba el Estado de México, el Distrito Federal y porciones de los estados de Tlaxcala y de Hidalgo. Según "un censo eclesiástico", fechado en abril de 1912, estaba dividida en 177 parroquias y 55 vicarias foráneas, y contaba con 626 sacerdotes, 398 seculares y 228 regulares.[58] Sin embargo, en el verano de 1914, sufría los estragos de la guerra, estaba ocupada por diversas facciones revolucionarias y se encontraba en un completo desorden.

Desde 1912, las parroquias limítrofes con Morelos, Puebla y Guerrero habían sufrido por el enfrentamiento entre bandas zapatistas y el ejército federal. Si bien ninguno de ellos había mostrado particular hostilidad hacia el clero, la violencia, la escasez de alimentos y el desplazamiento de población habían alterado la vida religiosa de la región y obligado a muchos sacerdotes a dejar las parroquias, esconderse o unirse a las bandas zapatistas.[59] La presencia constitucionalista generalizó el caos. A su paso hacia la Ciudad de México, la tropa saqueó los templos parroquiales de Tula, Teotihuacan y Azcapotzalco. En Tepoztlán, el seminario de la Compañía de Jesús fue ocupado, se desvalijó la iglesia y se encarceló a los sacerdotes, y en Toluca, se ordenó clausurar los templos y detener al clero.[60]

Si bien en la Ciudad de México no se interrumpió el culto y, en general, el clero fue respetado, los atropellos no fueron excepcionales, y muchas veces eran

[57] ASV, SCC, A. México 2, 1564/14, 17 de octubre de 1914. Carta de A. Paredes a T. Boggiani, México.

[58] AAM, 1912. Censo eclesiástico.

[59] Felipe Ávila Espinosa, "La vida cotidiana campesina durante la revolución: El caso zapatista", en Aurelio de los Reyes, *Historia de la vida cotidiana en México: Campo y ciudad*, 5, pp. 49-88, México, FCE/El Colegio de México, 2012; José Castillo y Piña, *Siluetas del Estado de Méjico*, Mixcoac, Efrén Rebollar, 1947, pp. 374-381; y, AAM, Fondo Mora y del Río, 19/14 y 19/56, 70/22, 73/8, 92/112.

[60] AAM, Fondo Mora y del Río, 53/44 y 113/69; Archivo de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, en adelante AACJ, Expulsión 1914, 10 de noviembre de 1914. Relato de N. Bulnes SJ, Chalchicomula, y Archivo de la Congregación de los Misioneros del Inmaculado Corazón de María, en adelante AIMC, Interrogatorios, 1914-1922. F. Aramburu CMF.

expresión de revanchas o deseo de obtener provecho personal. Varios sacerdotes fueron extorsionados o encarcelados, en muchas ocasiones por iniciativa de clérigos afines al constitucionalismo.[61] La Compañía de Jesús fue perseguida, como en otras poblaciones del país, y sus residencias confiscadas; en cambio, los Misioneros del Inmaculado Corazón de María pudieron conservar las suyas, lo que ellos atribuían a su amistad con el P. Cortés.[62]

Con el reconocimiento que Venustiano Carranza le había conferido y aun antes de ser ratificado por el arzobispo de México, el vicario general emprendió gestiones para remediar los abusos y normalizar la situación religiosa de la arquidiócesis. Aseguraba haber iniciado una vida de lucha, sin horas para rezar, comer ni dormir; paar impedir que prendan a este sacerdote, ya rogando que suelten a otro que ya está preso, ya haciendo la corte a los principales jefes para dulcificar sus ánimos y hacerles comprender que nada ganan con hostilizar a la Iglesia.[63]

En el segundo semestre de 1914, gracias a sus gestiones, fueron liberados una treintena de sacerdotes seculares y los religiosos encarcelados en Toluca, aunque no pudo evitar que algunos permanecieran hasta tres meses en prisión ni que otros fueran deportados.[64] Tampoco que el gobernador del Estado de México expidiera un decreto para regular el culto religioso, que rebasaba con mucho el espíritu de las Leyes de Reforma, y que prohibía los sermones, las limosnas, el uso de campanas, la confesión y, en general, cualquier ceremonia religiosa. Solo en Toluca, y como concesión al Primer Jefe, se autorizó la presencia de un sacerdote, el más anciano de la ciudad, quien debía residir en una casa particular y circular vestido de seglar, sin nada que distinguiera su condición. Este podría celebrar solo dos misas los domingos, único momento en que el templo permanecería abierto.[65]

A finales de noviembre de 1914, tras un fallido esfuerzo por evitar la fractura entre las facciones revolucionarias, los partidarios de Carranza abandonaron la Ciudad de México y se replegaron a Veracruz, en una situación de franca desventaja. Los zapatistas, en representación del gobierno de la Convención de Aguascalientes, que formalmente representaba a las facciones de Pancho Villa y de Emiliano Zapata, ocuparon el territorio de la Arquidiócesis de México. Los zapa-

[61] AAM, Fondo Mora y del Río, 26/48 y 118/54, y ASV, de, Bonzano, 33/117, f. 49, 3 de febrero de 1916. Testimonio de A. Pardavé, San Antonio.

[62] AIMC, Correspondencia, 13 de septiembre de 1914. Carta de M. Sucarrats CMF a F. Cepeda CMF, México.

[63] ASV, SCC, A. México 2, 1915/01/18, 17 de octubre de 1914. Carta de A. Paredes a J. Mora y del Río, México.

[64] ASV, SCC, A. México 2, 1915/01/18, 17 de octubre de 1914. Carta de A. Paredes a J. Mora y del Río, México; AIMC, Correspondencia, 9 de mayo de 1915. Carta de F. Cepeda CMF a J. Harley, San Antonio, y AIMC, Interrogatorios, 1914-1922. S. Dot CMF y B. Boix CMF; ASV, SCC, A. México 2, 1915/01/18, 17 de octubre de 1914. Carta de A. Paredes a J. Mora y del Río, México; y, Catholic Archives, 10 de diciembre de 1915. Testimonio de M. Lazcuen, Chicago.

[65] *El Heraldo de Toluca*, 1 de octubre de 1914.

tistas, a diferencia de los leales de Villa, no habían mostrado particular hostilidad hacia la Iglesia y en el territorio bajo su control permitieron la apertura de los templos y eliminaron las restricciones al culto. Empero, en algunos casos, invadieron la jurisdicción eclesial sustituyendo en algunos templos a los sacerdotes encargados.[66]

Sin embargo, no todas las fuerzas de la Convención compartían la liberalidad zapatista. Aun cuando Pancho Villa mostró una tolerancia creciente, en gran medida para satisfacer las exigencias del presidente americano, siguió siendo hostil tanto al clero regular, como al extranjero. En octubre, el general Felipe Ángeles, representante de Villa en la Convención, aseguró que habría libertad de conciencia, pero no se permitirían "religiosos ni curas españoles, que no ha de quedar uno solo en México, ni jesuitas aunque sean mexicanos".[67] Según este ideario, una vez en la capital, Villa ordenó a Paredes que elaborara el borrador de un decreto para expulsar al clero extranjero.

Según el citado "censo eclesiástico", en 1912 pertenecían al clero de la arquidiócesis cerca de un centenar y medio de sacerdotes extranjeros, la mayoría del clero regular. Además, vivían otros ochenta sacerdotes "particulares", es decir, que no estaban incardinados, pero poseían licencias ministeriales, quienes en su mayoría eran españoles.[68] Desde entonces, el número de los sacerdotes "particulares" se había incrementado en forma considerable, ya que muchos, provenientes de otras regiones del país, habían buscado protección en la capital.[69]

El vicario general cumplió las órdenes de Villa con una enorme habilidad política. Por un lado, se limitó a advertir a los pocos sacerdotes extranjeros incardinados en la arquidiócesis que aún restaban, dado el exilio masivo de los religiosos, que la autoridad militar ordenaría su expulsión. Por el otro, aprovechando una disposición del papa Pío X, fechada en marzo de 1914, que buscaba controlar la migración de sacerdotes italianos y españoles hacia América, el 15 de diciembre el vicario general comunicó al clero no incardinado de procedencia extranjera que, en obediencia a disposiciones pontificias, debía abandonar la arquidiócesis en un plazo no mayor de dos meses.[70] Por último, se otorgaron dos meses adicionales, y se exceptuó a quienes hubieran radicado en la Arquidiócesis de México durante más de diez años.[71] Aun cuando Villa no llegó a publicar el decreto de expulsión, según el representante americano, durante los gobiernos de la Convención abandonaron la Arquidiócesis de México 42 sacerdotes seculares y ocho jesuitas.[72]

[66] ASV, SCC, A. México 1, 1564/14.
[67] AIMC, Correspondencia, 20 de octubre de 1914. Carta de M. Sucarrats CMF a F. Cepeda CMF, México.
[68] AAM, 1912. Censo eclesiástico.
[69] AAM, Libro de licencias ministeriales.
[70] AAM, Fondo Mora y del Río, 118/54, f. 46.
[71] AAM, Fondo Mora y del Río, 143/3.
[72] Berta Ulloa, *La revolución escindida. Historia de la Revolución Mexicana 4*, México, El Colegio de México, 1979, p. 81.

La protesta de Veracruz

El 28 de enero de 1915, la Ciudad de México fue evacuada por las fuerzas de la Convención y ocupada por las constitucionalistas. A diferencia de lo ocurrido en agosto de 1914, desde el primer día las fuerzas comandadas por el general Obregón tomaron medidas contrarias a los intereses de la Iglesia católica. El día de la ocupación, con el pretexto de buscar a los zapatistas rezagados que habían disparado a la formación constitucionalista, algunos oficiales entraron en la sacristía de la Catedral y encarcelaron durante algunas horas a un canónigo y a los empleados de la secretaría. Dos días después, alentados por Obregón, los socios de la Casa del Obrero Mundial confiscaron el templo de Santa Brígida, contiguo a la residencia de los jesuitas, y que desde agosto había sido utilizada como sede de la organización. Asimismo, ocuparon la iglesia de la Concepción y el Colegio Josefino. Según Ramírez Plancarte, testigo de los hechos, los templos y el colegio "fueron objeto de la más furiosa destrucción y del más desenfrenado saqueo".[73] Finalmente, el 12 de febrero, el cuartel militar comunicó al vicario general que el clero debía entregar, en un plazo de cinco días, medio millón de pesos para conjurar "la situación por la que atraviesa este pueblo de México y, particularmente, las clases trabajadores que se encuentran actualmente sin quehacer".[74]

De nada sirvieron los alegatos de Paredes sobre la penuria del gobierno eclesiástico, ni sus ofrecimientos de establecer puestos de socorro en los templos. Tampoco la mediación de connotados liberales. Cuando el plazo se cumplió, la autoridad militar ordenó al clero católico presentarse en Palacio Nacional y procedió a su detención.[75] El 19 de febrero, ingresaron a prisión los 168 clérigos que acataron la orden. Los detenidos eran 117 mexicanos y 51 extranjeros. Entre ellos, el vicario general y el deán del cabildo, a quienes las autoridades concedieron un salvoconducto para entrar y salir del edificio.

Hasta el primero de marzo, día en que se revocó dicho permiso, Paredes y Herrera buscaron por todos los medios la liberación de los detenidos. Sin embargo, Obregón no deseaba negociar y, en esta ocasión, Carranza parecía poco dispuesto a intervenir. El P. Cortés, quien el 20 de febrero llegó a la capital procedente de Veracruz, solo era portador de la vaga promesa de que el vicario general no sería molestado pero, según Paredes, aun Cortés, "que había comido y cenado muchas veces con Obregón", temía que este "lo pusiera… en la cárcel".[76] Tampoco sirvieron las manifestaciones de los católicos que, sin contar

[73] Francisco Ramírez Plancarte, *La ciudad de México durante la revolución constitucionalista*, México, Botas, 1941, p. 325.
[74] Antonio J. Paredes, "La revolución y el Vicario General", *Divulgación Histórica*, vol. 2, núm. 7, 1952, pp. 299-304, p. 301.
[75] AAM, Fondo Mora y del Río, 118/54, f. 45.
[76] Antonio J. Paredes, "La revolución y el Vicario General", *Divulgación Histórica*, vol. 2, núm. 8, 1952, pp. 355-360, p. 358.

con el beneplácito del vicario general, se organizaron los días 21 y 22 de febrero. Lejos de lograr la liberación del clero, los católicos fueron agredidos por socios de la Casa del Obrero Mundial, con el resultado de algunos muertos y heridos, la detención de militantes católicos y el deterioro del ambiente político. El único resultado positivo de las gestiones del vicario general fue la promesa del agente confidencial americano de que interpondría sus buenos oficios ante Carranza, aun cuando ninguno de sus connacionales se encontrara detenido.[77]

Resultaron más eficaces las gestiones de los cónsules, que casi de inmediato lograron la liberación del clero extranjero, a condición de que abandonara el país. Sin embargo, solo una parte cumplió el compromiso. De los 33 españoles, solo 17 se presentaron en la estación para embarcarse rumbo a Veracruz. Entre ellos, el P. Basilio Laca, quien al llegar al puerto buscó infructuosamente que Carranza les permitiera permanecer en la República.[78] Los sacerdotes franceses e italianos, en cambio, siguieron en la capital por orden de Carranza y pudieron retomar sus labores.[79]

A pesar del fracaso de Paredes, en las semanas posteriores a su aprehensión gran parte de los sacerdotes mexicanos lograron abandonar la prisión. Algunos fueron liberados debido a su avanzada edad o precario estado de salud. Otros, gracias a sus contactos personales, los lazos de amistad con algún dirigente revolucionario, el soborno o la franca indiferencia de los guardias. De esta forma, el 10 de marzo, día en que las tropas constitucionalistas evacuaron la capital, solo restaban 17 sacerdotes presos, entre ellos el vicario general. Todos fueron llevados rumbo a Veracruz en carros para el transporte de animales.

La actitud de Obregón ponía de manifiesto su profunda hostilidad hacia la Iglesia católica, derivada, como señala Ignacio Almada Bay, de su experiencia con la institución eclesial en Sonora;[80] hostilidad de la cual había dado muestra suficiente durante el verano de 1914 en Guadalajara y Tepic;[81] además, era consecuencia de la campaña que los prelados mexicanos refugiados en Estados Unidos[82] habían organizado para desprestigiar el constitucionalismo y favorecer

[77] Archivo Genaro Estrada. Secretaría de Relaciones Exteriores, en adelante ASRE, LE 16-14-119, y A.J. Paredes, "La revolución y el Vicario General".
[78] ASRE, LE 16 -14-119, 23 de febrero de 1915. Carta de B. Laca a V. Carranza, Veracruz.
[79] ASRE, LE 16-14-119; y, AAM, Libro de licencias ministeriales.
[80] Almada Bay, "De regidores porfiristas a presidentes de la República en el periodo revolucionario. Explorando el ascenso y la caída del 'Sonorismo'", *Historia Mexicana*, vol. LX, núm. 2, 2010, pp. 729 -789, esp. pp. 764 -771.
[81] David C. Bailey, "Álvaro Obregón and Anticlericalism in the 1910 Revolution", *The Americas*, vol. XXVI, núm. 2, 1969, pp. 183-198.
[82] En el verano de 1914, abandonaron el país los arzobispos de Oaxaca, Yucatán, Linares y Guadalajara, así como los obispos de Sinaloa, Aguascalientes, León y Zacatecas, San Luis Potosí, Chiapas, Campeche y Saltillo. Por su parte, los prelados de Tulancingo y México, que se encontraban fuera del país, pospusieron su retorno. Salvo los de Guadalajara y San Luis Potosí, que se dirigieron

a la facción de Pancho Villa. Desde el otoño de 1914, dichos obispos buscaron movilizar a la opinión pública americana para que exigiera a la administración Wilson incluir la "cuestión religiosa" en su agenda política mexicana. Asimismo, aunque con algunas reservas, habían abogado en favor del reconocimiento de Villa. La campaña episcopal sostenía la existencia de una persecución generalizada contra la Iglesia católica, que incluía el asesinato a gran escala de sacerdotes y la violación masiva de religiosas. El pretexto para iniciarla fue la eventual evacuación del puerto de Veracruz, ocupado por los americanos en abril de 1914 y que, hacia fines del año, se había convertido en una posición vital para los constitucionalistas, acosados por la ofensiva villista.

La prensa y las asociaciones católicas americanas insistieron en el peligro que correrían el centenar de religiosos que habían buscado refugio en el puerto cuando este fuera evacuado y ocupado por las fuerzas constitucionalistas.[83] Aun cuando, en noviembre, el Primer Jefe había aceptado las condiciones americanas para la evacuación, entre ellas la amnistía para los refugiados,[84] el Departamento de Estado, cediendo a la presión de los católicos americanos, había trasladado a dichos religiosos a Estados Unidos sin tomar en cuenta su nacionalidad.[85]

Sin embargo, aunque había otorgado protección a religiosos no americanos, el Departamento de Estado buscó establecer la veracidad del alegato de persecución y solicitó a sus representantes consulares en México reseñar los supuestos abusos.[86] Algunos de los informes recibidos referían atropellos de diversa índole, pero ninguno avalaba los alegatos clave de la campaña episcopal.[87] De gran peso fue el reporte del agente confidencial americano ante Carranza, ya que estaba basado en el testimonio de Paredes. El vicario general le había confiado que se habían cometido abusos contra sacerdotes, incluso dos asesinatos, de los cuales hacia responsables a las fuerzas zapatistas, y que se había utilizado propiedad eclesiástica para fines militares. Sin embargo, había negado que los templos hubieran sido profanados y, sobre todo, había desmentido la violación de religiosas.[88] Por la importancia otorgada a las declaraciones de Paredes, solo dos días antes de la ocupación de la Ciudad de México, el 26 de enero, el Departamento de Estado había

---

a Europa, y el de Yucatán, que se estableció en La Habana, los prelados mexicanos se dirigieron a Estados Unidos (ASV, da Bonzano, 31/101, ff. 2-4, 15 de julio de 1915. Carta de J. Mora y del Río a G. Bonzano, San Antonio).

[83] ASV, DA Bonzano, 34/121, ff. 5-10, 21 de septiembre de 1914. Informe que rinden los obispos mexicanos refugiados en San Antonio, San Antonio, y Robert E. Quingley, *American Catholic Opinions of Mexican Anticlericalism, 1910-1936*, Cuernavaca, Cidoc, 1969, pp. 39-62.

[84] ASV, SE, 251, 1915, 7, ff. 77-8, 19 de octubre de 1914. Carta de G. Bonzano a P. Gaspsarri, Washington.

[85] RDS, 812.404/28, 9 de diciembre de 1914. Carta de H. Breckwridge a Heinke, Washington.

[86] RDS, 812.404/30, 21 de enero de 1915. Carta de W. Bryan a J. Maher, Washington.

[87] RDS, 812.404/34, 36, 53, 84, 30, 76,

[88] RDS, 812.404/30, 21 de enero de 1915. Carta de W. Bryan a P. Maher, Washington.

solicitado a su representante en México que obtuviera una declaración firmada por este, en donde negara de manera explícita la existencia de tales violaciones. Según el secretario de Estado, dicha información había circulado ampliamente en Estados Unidos y "ha tenido mayor influencia que ninguna otra para provocar críticas".[89]

A pesar de la evidencia consular, la situación de la Ciudad de México durante la ocupación constitucionalista obligó al Departamento de Estado, por segunda vez, a exigir garantías para el clero, aun cuando ningún sacerdote americano hubiera sido molestado.[90] Una nota, fechada el 5 de marzo, acusaba al general Obregón de poner en peligro la vida de los comerciantes extranjeros y denunciaba el trato recibido por el clero católico, "a cuyos miembros retiene aún prisioneros y a los que amenaza con llevarse en su compañía en el caso de evacuar la ciudad, colocando a los más aptos en el ejército".[91]

Coincidiendo con el traslado de los sacerdotes a Veracruz, cuyo trayecto duró nueve días debido a los desvíos impuestos por la ofensiva zapatista, el intercambio de correspondencia entre el Primer Jefe y el presidente americano permitió que se redujera la tensión. El 18 de marzo, la víspera del arribo de los sacerdotes al puerto, Carranza prometió que "los miembros del clero, nacionales o extranjeros, que se dediquen solo a las piadosas prácticas de sus religiones, tendrán siempre por parte de este Gobierno respeto y amparo".[92]

Al llegar a Veracruz, los sacerdotes fueron liberados a condición de que no abandonaran la ciudad y Carranza solicitó al vicario general que firmara una protesta de adhesión al constitucionalismo para contrarrestar la propaganda episcopal en Estados Unidos. Con la excepción del deán del cabildo, y no sin graves reticencias, todos firmaron un documento que había sido redactado por el P. Cortés. Este y otros sacerdotes "particulares" procedentes de Saltillo y ligados a la revolución también agregaron su firma.[93]

En la llamada Protesta de Veracruz, los signatarios, a nombre del clero de la Arquidiócesis de México, primero, desaprobaban las actividades de "algunos católicos refugiados en tierra extranjera, mal aconsejados". Aunque el documento no aludía de forma explícita a los prelados, los titulares que acompañaron su publicación en la prensa no dejaban duda al respecto. Segundo, reprobaban por "antipatrióticas e innecesarias" las gestiones frente a la administración Wilson "para pedirle protección para Iglesia de México"; tercero, reconocían la existencia de abusos, pero no los consideraban el resultado de una política sistemática, sino "una triste conse-

[89] RDS, 812.404/4, 26 de enero de 1915. Telegrama de W. Bryan a J. Silliman, Washington.
[90] RDS, 812.404/65 y ASRE, LE 16-14-119.
[91] ASRE, LE 1573, 5 de marzo de 1915. Nota de W. Bryan a A. Obregón, Washington.
[92] ASRE, LE 1573, ff. 85-90, 18 de marzo de 1915. Carta de V. Carranza a W. Bryan, Veracruz.
[93] *El Universal*, 26 de noviembre de 1916. En el mismo sentido, ASV, SE, 251, 1915, f. 7, 7 de abril de 1915. Copia de la carta de G. Anaya a J. Mora y del Río, Veracruz.

cuencia de la revolución"; cuarto, aseguraban haber recibido garantías de las autoridades revolucionarias y, por último, se manifestaban respetuosos de la ley y sumisos a la autoridad constituida, y hacían votos para que la Iglesia obtuviera las garantías necesarias para desarrollar su labor, lejos de la política, y "limitada a la moralización de los pobres y la pacificación de la Patria".[94] En resumen, se deslindaban del episcopado mexicano en el exilio y refutaban los argumentos de su campaña.

El documento fue ampliamente difundido a través de la prensa de Veracruz y de Estados Unidos. Su contundencia daba credibilidad a las promesas de Carranza de que respetaría la libertad de conciencia. En consecuencia, por un lado, el documento allanó el camino para obtener el reconocimiento americano *de facto*, que fue concedido en octubre, tras los graves descalabros militares sufridos por las fuerzas villistas y, por el otro, redujo drásticamente la capacidad de negociación de los prelados refugiados en Estados Unidos, más aún porque la guerra europea reclamaba la atención pública americana. A fines de 1915, el arzobispo de Linares, residente en Chicago, se lamentaba de que sus gestiones no eran atendidas y que la administración Wilson solo escuchaba a Carranza y a Paredes.[95] Asimismo, al cuestionar las actividades del episcopado en el exilio, el documento contribuía a mermar su prestigio entre numerosos católicos, clérigos y laicos. Para muchos, la oposición episcopal a la revolución los hacía responsables de la suerte de la Iglesia católica. Según Samuel Argüelles, incluso quienes "antes estaban de parte de los obispos, al ver la tranquilidad de sus enemigos, los ataques rudísimos y, sobre todo, el silencio y como inacción de los mismos Prelados", han llegado a juzgar que "en verdad ellos han sido los culpables de la situación".[96]

La intervención de la Santa Sede

Cuando Antonio J. Paredes regresó de Veracruz a la capital, en abril de 1915, encontró que Samuel Argüelles había recuperado el gobierno eclesiástico y dirigía la arquidiócesis por medio del canónigo Pedro Benavides. Nada más llegar, Argüelles le pidió su renuncia, alegando que deseaba evitar la división del clero y que, después de la Protesta de Veracruz, su "permanencia en el poder era… una humillación para el prelado".[97] Paredes se rehusó diciendo que los carrancistas volverían a tomar la capital y, "si al volver encuentran que he sido destituido… me tendrán como víctima… destituido del cargo la primera vez por Huerta y la segunda por Zapata, y las iras se volverán contra el que me sustituyó".

[94] AAEE, México, 757/133, f. 17. Protesta de Veracruz.
[95] AAEE, México, 752-55/130, ff. 13-15, 29 de noviembre de 1915. Carta de F. Plancarte y Navarrete a F. Orozco y Jiménez, Chicago.
[96] AAEE, México, 752-55/130, ff. 20-28, 11 de diciembre de 1915. Carta de S. Argüelles a Benedicto XV, México.
[97] AAEE, México, 752-55/130, ff. 20-28, 11 de diciembre de 1915. Carta de S. Argüelles a Benedicto XV, México.

En esta circunstancia, afirmaba, el canónigo Benavides con toda seguridad huiría y "parecería que la Iglesia tiene un vicario general carrancista y otro zapatista". Solo él, aseguraba, estaba dispuesto a afrontar la situación "con independencia de quien mandara".[98] Aconsejado por los prelados de Puebla, León y Cuernavaca, residentes en la capital, Argüelles cedió ante la negativa de Paredes, y aseguró que se mantendría alejado del gobierno eclesiástico. Sin embargo, en realidad, siguió ejerciendo como vicario, incluso después de que los constitucionalistas ocuparan la capital en agosto, siendo su autoridad reconocida por una parte del clero.[99]

Como respuesta a la Protesta, los arzobispos de Michoacán y México, residentes en Estados Unidos, y el de Guadalajara, en Roma, iniciaron gestiones ante la Santa Sede con el propósito de desacreditar a Paredes y buscar su remoción. Lo acusaban de actuar movido por la ambición y el odio a su pelado, y no por el bienestar de la Iglesia; de ser un convencido revolucionario y de haber participado, durante el régimen de Huerta, con los presbíteros Laca y Cortés, en una "junta revolucionaria"; de haber conspirado para usurpar el cargo de vicario general y de haber sido impuesto por Carranza; de gobernar con total independencia y de amparar a clérigos indignos e identificados con el constitucionalismo; de calumniar al episcopado mexicano, haciéndolo responsable de la persecución y, finalmente, de haber mentido en Veracruz para favorecer a la facción carrancista. En resumen, de ser parte de la persecución y no un mediador como pretendía. Además, negaban haber sido cómplices en la caída del régimen de Madero y aseguraban que la persecución de los obispos, y de la Iglesia católica en general, era consecuencia de su compromiso con la acción social católica y, en particular, con el Partido Católico Nacional.[100]

En su defensa, en agosto de 1915, el vicario general dirigió una carta a Benedicto XV. Para eludir la vigilancia a la que estaba sometido y evitar ser tachado de enemigo de la revolución, Paredes redactó la misiva en latín y la confió a una tercera persona para que la depositara en el correo en Estados Unidos.[101] En ella alegaba que el documento de Veracruz había sido firmado bajo coacción y que había aceptado hacerlo, no para proteger su vida, sino a cambio de la promesa del Primer Jefe de que la libertad de conciencia sería respetada. Además, negó haber criticado a los prelados, pues la mención a las actividades de "los católicos refugiados en tierra extranjera", se refería a declaraciones de particulares publicadas en una revista de los Caballeros de Colón.[102]

[98] AAM, 118/54, ff. 75-76, 25 de abril de 1915. Carta de A. Paredes a S. Argüelles y respuesta, México.

[99] AAEE, México, 752-55/130, ff. 20-28, 11 de diciembre de 1915. Carta de S. Argüelles a Benedicto XV, México.

[100] AAEE, México, 761/134, ff. 134-136; ASV, DE, Bonzano, 33/117, ff. 35-36; y, ASV, SE, 251, fasc. 7, ff. 145-154; y, ASV, SCC, A. México 2, 751/1915.

[101] ASV, SCC, A. México 2, 1509/1911, 8 de enero de 1915. Dossier.

[102] ASV, SCC, A. México 1, 1564/1914, 9 ff., 24 de agosto de 1915. Carta de A. Paredes a Benedicto

Para sorpresa de los prelados, pero también del vicario general, quien a fines de octubre se había manifestado dispuesto a aceptar la mediación del arzobispo de Michoacán a fin de saldar las diferencias con el arzobispo de México,[103] la Santa Sede aceptó la justificación de Paredes. El 25 de octubre de 1915, Tommaso Boggiani le envió un telegrama que rezaba "recibido su informe, lo agradezco, permanezca tranquilo, sigue carta".[104] En ella, la Congregación Consistorial lo confirmaba como vicario general, apartando a Argüelles para preservar la unidad en el gobierno eclesiástico. Además, alababa su labor en favor de la Iglesia y le aseguraba que debía estar satisfecho. La decisión de la Santa Sede era inédita y revelaba una profunda desconfianza hacia el episcopado, que no fue consultado y debió enterarse del fracaso de sus gestiones de forma indirecta.[105]

Hasta entonces, la Santa Sede se había mantenido distante respecto de la "cuestión religiosa" en México, a pesar de haber recibido un abundante cúmulo de noticias sobre la adversa suerte de la Iglesia. Dicha pasividad se podría explicar por la ausencia, desde enero de 1914, de un representante pontificio que facilitara información "confiable". En abril de 1915, la Santa Sede había designado al delegado apostólico en Washington como interino para México. Sin embargo, un año después de su nombramiento, este justificaba no haber enviado informe alguno por carecer de fuentes confiables; recelaba de la información facilitada por los prelados mexicanos en Estados Unidos, "hablan mucho, sostenía, pero tienen poca iniciativa y valor".[106] De ellos, el arzobispo de México era visto con particular suspicacia. La perspectiva de Tommaso Boggiani, que lo consideraba responsable de la persecución de la Iglesia por su participación en la caída de Madero, parecía haber calado profundamente en la curia vaticana.[107]

En contraste, Paredes tenía en el antiguo delegado apostólico a un aliado incondicional. Tras su destitución como vicario general durante el régimen de Huerta, y hasta el fin de la misión de Boggiani en México, en enero de 1914, Paredes se convirtió en su principal confidente. Este se confesaba sorprendido por la dignidad, reserva y paciencia que el canónigo había demostrado durante la controversia con su prelado. Su relación llevó al delegado a revisar la opinión negativa que tenía de Paredes, y procedió a investigar, por segunda vez, su trayec-

---

XV, México (le agradezco a Arturo López su ayuda para traducir las cartas en latín).

[103] ASV, DA, Bonzano, 33/117, ff. 6-14, 7 de febrero de 1916. Memorándum de L. Ruiz y Flores, Chicago, y AAEE, México, 752-755/130, f. 27-28, 25 de diciembre de 1915. Carta de L. Ruiz y Flores a F. Orozco y Jiménez, Chicago.

[104] ASV, DA, Bonzano, 34/124, f. 182, 25 de octubre de 1915. Carta de T. Boggiani a la Secretaría de Estado, Roma.

[105] AAEE, México, 752-755/130, f. 23, 17 de diciembre de 1915. Carta de J. Mora y del Río a F. Orozco y Jiménez, San Antonio.

[106] ASV, DA, Bonzano, 30/101, ff. 21-24, 6 de abril de 1916. Carta de G. Bonzano a G. de Lai, Washington.

[107] ASV, SCC, A. México 1, 2057/13, 15 de octubre de 1913. Informe de T. Boggiani, México.

toria y conducta. Al fin, el 22 de septiembre de 1913, reconoció ante la Santa Sede que eran falsos los informes que sobre el canónigo había enviado en ocasión de las provisiones de las diócesis de Cuernavaca y Guadalajara. Aseguró haber sido engañado por el arzobispo de México y su entorno. Contra lo dicho, sostuvo que era un clérigo digno de confianza, con una impecable formación eclesiástica y una gran experiencia de gobierno.[108]

Un *dossier* interno de la Congregación Consistorial, fechado en enero de 1916, recoge los juicios de Boggiani sobre la controversia en torno al gobierno eclesiástico de la Arquidiócesis de México. Sostenía, primero, que teniendo en cuenta las circunstancias, Paredes había asumido el gobierno en forma regular y su actuación había sido aprobada por su prelado; segundo, que Mora y del Río tenía la culpa del conflicto entre ambos pues siempre había intrigado contra Paredes; tercero, que era normal que el gobierno del vicario general no fuera aprobado por el arzobispo, pues tenían diverso criterio y, Boggiani anotaba, "prefiero el criterio de Paredes, habiendo conocido a ambos"; finalmente, que la situación de la Arquidiócesis de México la conocía mejor Paredes; el prelado tenía "informantes que no son siempre sinceros, ni desapasionados".[109]

En los meses siguientes, los arzobispos de México, Michoacán, Linares y Guadalajara buscaron neutralizar la opinión de Boggiani. Aseguraban que en el "asunto Paredes" iba de por medio el nombre de todo el episcopado. Intentaron convencer a la Santa Sede de que Antonio J. Paredes era un hombre ambicioso, de pocos escrúpulos, hipócrita y de escasa piedad, alegando que lo conocían desde tiempos del Colegio Pío Latino Americano. Aseguraban que, por su deseo de ser obispo, se había manifestado partidario de Madero y que se había entregado por completo al carrancismo. Es decir, lo acusaban de ser enemigo de la Iglesia y de la religión, y de colaborar con sus perseguidores.[110]

Las gestiones del episcopado no tuvieron un buen resultado. Por el contrario, a mediados de 1916, la Santa Sede les envió una carta circular censurando en términos muy enérgicos su decisión de permanecer en el exilio. Los conminaba a "emprender un prudente retorno a sus diócesis, aun cuando al principio se enfrenten a algunas vejaciones". El regreso debía hacerse de manera reservada, "ocupándose solo de asuntos estrictamente religiosos, sin inmiscuirse en asuntos políticos y del gobierno civil, sin hacer ningún estrépito y no retornando todos juntos".[111]

[108] ASV, SCC, A. México 2, 1509/1911, 22 de septiembre de 1913. Informe de T. Boggiani, México.
[109] ASV, SCC, A. México 2, 1509/1911, 14 de enero de 1916. Dossier.
[110] Véase, por ejemplo, ASV, DA, Bonzano, 30/101, f. 21-24 y 44; 33/105, f. 21; y, 33/117, f. 6, 15-16 y 31. También, AAEE, México, 749/129, ff. 35-36; 752-55/130, ff. 13-15, 42-73; y, AAEE, México, 757/133, ff. 5-16, 18 y 29-31.
[111] AAEE, México 761/134, f. 32, 19 de junio de 1916. Carta de G. Bonzano a L. Ruiz y Flores, Washington.

Relación entre la Iglesia y el Estado

A fines de 1916, cuando su posición eclesial era más firme, el vicario general enfrentó serias dificultades con las autoridades, fruto de su renuencia a aceptar la subordinación de la Iglesia católica al régimen revolucionario.

En la medida en que el régimen de Carranza tendía a consolidarse, tras la derrota de la facción de Pancho Villa y el repliegue de los leales de Emiliano Zapata a Morelos, y en vista de la convocatoria a un Congreso Constituyente, se hizo necesario definir la relación del Estado con la Iglesia católica. Carranza defendía una relación fundada en la Constitución de 1857 reformada; es decir, postulaba la independencia entre ambos y la estricta observancia de las Leyes de Reforma.[112] Además, se oponía al regreso de los prelados mexicanos refugiados en el extranjero. Los acusaba de complicidad en la caída de Madero, de sostener el régimen de Huerta, de intrigar en su contra frente al gobierno americano, al grado de prestar su apoyo a una intervención armada.[113] Para suplir a la jerarquía eclesial ausente, había buscado, sin éxito, imponer a clérigos que consideraba afines. Según Paredes, en el otoño de 1915, el general Pablo González le había comunicado que el Primer Jefe deseaba que la Iglesia católica acabara con su dependencia de Roma y que había pensado que él podría ser "el primer jefe de la Iglesia Mexicana independiente".[114] Meses después, en mayo de 1916, el anciano obispo de Veracruz, reputado como opuesto al clero "romano", fue conducido a la Ciudad de México bajo escolta militar. Carranza le comunicó que deseaba que fuera arzobispo de México en virtud de su patriotismo y lealtad, ya que no había abandonado el puerto durante la ocupación americana y había rehusado salir al exilio.[115]

La idea de establecer una iglesia nacional, dependiente del poder civil, no era nueva. En el pasado, el régimen juarista había auxiliado al clero liberal favorable a la Constitución de 1857 a fundar la Iglesia Mexicana de Jesús, que sobrevivía con precariedad en el templo de Santa María de Gracia. Dicha idea tampoco era extraña en los medios eclesial y político. A mediados de 1916, en el periódico *El Pueblo*, el P. Orihuela, ministro de la Iglesia de Jesús, había llamado al clero a formar una Iglesia Católica Mexicana, con sus obispos propios y sus leyes.[116] Asimismo,

[112] Raúl González Schmal, "El significado del laicismo en el Constituyente de 1917", en Diego Valadés y Miguel Carbonell (coords.), *El proceso Constituyente Mexicano. A 150 años de la Constitución de 1857 y 90 de la Constitución de 1917*, pp. 479- 527, México, IIJ-UNAM, 2007.

[113] AAEE, México, 752-55/130, f. 73, 11 de noviembre de 1915. Nota de prensa. Anexo a carta de F. Orozco y Jiménez a Benedicto XV, Roma.

[114] Jesús García Gutiérrez, "La revolución y el Vicario General del Arzobispado de México", *Divulgación Histórica*, vol. 2, núm. 11, 1952, pp. 609-614, esp. p. 611.

[115] ASV, DE, Bonzano, 321/111, f. 27, 7 de junio de 1916. Carta de G. Bonzano a G. de Lai, Washington.

[116] B. Ulloa, *op. cit.*, p. 447.

en octubre, en las páginas de *El Liberal* se publicó un proyecto de ley destinado a garantizar el estricto cumplimiento de las Leyes de Reforma, prohibir a los ministros del culto "reconocer dependencia de una soberanía extranjera" y establecer un clero "cristiano, apostólico, mexicano.[117]

En este contexto, a principios de noviembre, llegó a la Ciudad de México un curioso aventurero que decía llamarse Genaro Riendo. De origen napolitano, portaba un documento de viaje expedido en Guatemala que lo acreditaba como sacerdote católico. Su objetivo inicial parece haber sido enrolarse como oficial del ejercito constitucionalista y, con tal propósito, buscó una recomendación del ministro de la Legación de Italia. Tras fracasar en su intento, se acercó al P. Cortés, quien para entonces ostentaba el grado de general del ejército. Este lo introdujo en el círculo oficial, presentándole a los ministros de Justicia, Relaciones Exteriores y Gobernación. El plan parece haber sido que Riendo, haciéndose pasar por enviado pontificio, sondeara al clero sobre su disposición para establecer una iglesia nacional y, a la vez, presionar a la Santa Sede para que removiera a la jerarquía hostil al régimen. Aunque descabellado, el proyecto no carecía de fundamento. Como cura en La Habana, el P. Cortés había sido testigo de cómo la Santa Sede había debido sustituir, tras las guerras de Independencia, a la jerarquía eclesial española por una cubana, más acorde a los tiempos políticos.[118]

Genaro Riendo se presentó ante el clero, primero, como secretario de la Delegación Apostólica en Washington y, luego, como delegado apostólico, declarando haber sido enviado en misión secreta por la Santa Sede para investigar sobre la "cuestión religiosa". Durante su visita a una comunidad religiosa claretiana, por ejemplo, anunció que "los obispos no regresarían, en particular el Dr. Mora [y del Río] y que se nombrarían nuevos de acuerdo con la Santa Sede" e, insinuó, refiriéndose al P. Cortés, que "un español sería el que estuviera al frente de todos".[119] Su conducta hizo recelar al vicario general, quien procedió a prevenir al clero en su contra, en particular al P. Cortés, quien lo acompañaba y protegía, y buscó confirmar su sospecha de que se trataba de un impostor.

Hacia mediados del mes, cuando los rumores del engaño eran generales, fue distribuido un documento en los templos de la ciudad, en el que Riendo firmaba como el "futuro papa de la Iglesia Católica Nacional". Se declaraba carrancista y sostenía que el clero mexicano era "una vergüenza para la Iglesia y para la Patria". Consideraba necesario segregar a los elementos corruptos "que por sus imprudencias y politiquerías tantos males han acarreado a la Iglesia romana". Sin men-

[117] *El Liberal*, 19 de octubre de 1916.
[118] B. Juan Bosco Amores Carredano, "La Iglesia de Cuba al final del periodo colonial", *Anuario Histórico de la Iglesia*, 7, 1998, pp. 67-83.
[119] AIMC, Correspondencia, 10 de noviembre de 1916. Carta de A. Biotegui CMF a F. Cepeda, CMF, México.

cionar a Paredes, pero en una clara alusión a su persona, aseguraba tener noticia de que "algunos sacerdotes de ningún valor" habían desaprobado su conducta y la del P. Cortés y los habían amenazado con la excomunión, "sin tener presente que la amenaza pudiera tener verificativo en ellos".[120] Días después, Riendo declaró a la prensa que su intención no era cismática. Sostuvo que "los principales mandatarios de la Nación" estaban dispuestos a permitir la intervención de Roma en los asuntos eclesiásticos, siempre que excluyeran "a todos los elementos que han sido y son una rémora para el progreso de la República". En esta ocasión, en la misma nota, el P. Cortés acusó a los prelados mexicanos en el exilio de ser enemigos de la patria y comentó que Riendo había sido enviado por la Santa Sede para sustituirlos. Según decía, la curia romana consideraba que "la Iglesia no debe estar en pugna con el gobierno, más bien ayudarlo, máxime si está basado… en la más pura idea de Libertad y Democracia, que es… el ideal sostenido por las máximas cristianas". Por último declaraba que quienes se opusieran a Riendo serían responsables ante el orden eclesiástico y civil.[121]

Sin atender las amenazas, el vicario general, aun antes de recibir la confirmación de la impostura, procedió a denunciar a Riendo, a separar al P. Cortés de la administración de la parroquia del Sagrado Corazón y, ante su negativa a entregarla, lo excomulgó. Tras ser desenmascarado, Riendo abandonó el país sin dejar rastro.[122]

Mientras la prensa oficial hacía eco de las actividades de Riendo, y sostenía la necesidad de separar al clero católico de Roma, el agente confidencial de Carranza en Venezuela comunicó al delegado apostólico en ese país que el Primer Jefe aceptaba que se hubieran podido cometer "delitos, sacrilegios y profanaciones", pero negaba que estos pudieran atribuirse al gobierno. Se declaraba favorable a la conciliación, pero condenaba la conducta de los prelados que "abandonaron el país para instigar e impulsar al gobierno norteamericano a intervenir militarmente en México", y proponía tratar la solución de la "cuestión religiosa" directamente con la Santa Sede.[123]

Las decisiones adoptadas en el Congreso Constituyente, que alteraban radicalmente la propuesta de Carranza relativa a las relaciones de las iglesias y el Estado, al negarles personalidad jurídica, sancionar la intervención de las autoridades locales en materia de culto y disciplina eclesiástica, y prohibir la instrucción religiosa en las escuelas, aplazaron la solución de la "cuestión religiosa". Sin embargo, la oposición de Paredes al proyecto de establecer una iglesia nacional tuvo consecuencias. El P.

[120] ASV, SCC, A. México 1, 80/17, 17 de noviembre de 1916. Declaración de G. Riendo.
[121] *El Pueblo*, 24 de noviembre de 1916.
[122] *El Pueblo*, 24, 27, 28 y 29 de noviembre de 1916; *El Universal*, 28 de noviembre de 1916; AAM, 159/31; AAEE, México, 764-65/136; ASV, SCC, A. México 1, 80/70; y, ASV, da Bonzano, 33/118-119.
[123] AAEE, México, 764-765/ 136, f. 57, 3 de diciembre de 1916. Carta de C. Pietropaoli a P. Gasparri, Caracas.

Cortés lo denunció como enemigo de la revolución y de usurpar el gobierno eclesiástico y anunció que buscaría el apoyo de Carranza para asumir él mismo dicho cargo que, según sus declaraciones, "estaba vacante" debido al fallecimiento de Samuel Argüelles, acaecido el 18 de diciembre.[124] A principios de enero de 1917, Antonio J. Paredes fue detenido y las autoridades catearon su casa y embargaron su archivo. Según informó la prensa, la policía había encontrado correspondencia con los prelados en el exilio y con la Santa Sede, que lo convertían en un peligroso opositor al constitucionalismo.[125]

Aun cuando Paredes pronto fue liberado, y recibió el apoyo masivo del cabildo y el clero de la Arquidiócesis de México,[126] frente a las autoridades políticas quedó en una situación muy vulnerable. Esto podría explicar su extrema moderación hacia las disposiciones aprobadas por el Congreso Constituyente. Paredes se limitó a manifestar que lo acordado era contrario "a las ideas liberales del gobierno actual, partidario de todos los derechos del hombre y dispuesto a garantizarlos para todos"; también, que la prohibición de que hubiera ministros de culto extranjeros no afectaba al clero de la arquidiócesis, ya que ninguna disposición podía tener carácter retroactivo. Empero, se declaró sumiso a la ley y dijo reconocer al Congreso como representante de la voluntad popular. Por último, sostuvo que la decisión de permitir el regreso de los prelados era del gobierno y que cuando sucediera "descansaré, pues han sido cruentos los trabajos que hemos pasado en esta época".[127]

Epílogo

A mediados de 1917, el arzobispo de México, por primera vez desde que se iniciara su exilio, manifestó a la Santa Sede tener "algunas esperanzas de [poder] ir volviendo poco a poco… aunque sea a sufrir vejaciones". Aunque la situación distaba mucho de ser positiva, sostenía que "Carranza parecía poco dispuesto a forzar el cumplimiento de la ley y menos aún lo estaban los empleados católicos".[128] En octubre, la esperanza de Mora y del Río fue colmada con la noticia de que los obispos podrían regresar cuando lo desearan y que gozarían de la protección de la justicia federal.[129]

El arzobispo de México cruzó la frontera en marzo de 1918, paso unos meses escondido en Guadalajara y, en octubre, viajó a Tula, Hidalgo, que pertenecía a su

[124] *El Pueblo*, 1 de enero de 1917.

[125] *El Pueblo*, 2 y 3 de enero de 1917, y *El Nacional*, 4 de enero de 1917.

[126] *El Nacional*, 20 de enero de 1917.

[127] *El Nacional*, 30 de mayo de 1917.

[128] AAEE, México, 764-765/138, ff. 20-21, 25 de julio de 1917. Carta de J. Mora y del Río a P. Gasparri.

[129] ASV, DA, Bonzano, 31/109, ff. 89-92, 13 de octubre de 1917. Carta de L. Ruiz y Flores a G. Bonzano, Chicago.

arquidiócesis. Desde su refugio aseguraba que "con algunas precauciones", atendía el cumplimiento de sus deberes y esperaba el momento de disfrutar de libertades y garantías.[130] Una de sus primeras medidas de gobierno fue la destitución de Paredes. Privado de su cargo como vicario general y enemistado con su prelado debió sufrir una feroz campaña de desprestigio hasta su muerte, acaecida en diciembre de 1920. En ella se aliaron en su contra quienes hasta entonces habían sido enemigos irreconciliables. En marzo de 1919, por ejemplo, los antiguos dirigentes del Partido Católico Nacional y el P. José Cortés firmaron protestas casi idénticas de adhesión al arzobispo de México y al episcopado mexicano. En ellas se repetían las acusaciones que los prelados en el exilio habían formulado en contra del antiguo vicario general y que lo consideraban un peligro para la Iglesia católica.[131]

Paradójicamente, la suerte del P. Cortés fue diversa. Se había reconciliado con la Iglesia católica en febrero de 1918 y, gracias a sus gestiones ante las autoridades, Mora y del Río había obtenido en enero de 1919 la autorización para celebrar misa en público.[132] A pesar de su mala reputación, de su filiación revolucionaria y su participación en la intentona de crear una Iglesia nacional, fue admitido en el Arzobispado de México, donde sirvió como cura en las parroquias de la Soledad y Tacuba, y como capellán de la iglesia de Santa Julia y del Panteón Español. Debió trasladarse a la diócesis de Veracruz debido a las acusaciones en su contra por abuso de confianza, deudas y por el cobro excesivo por sus servicios ministeriales.

Bibliografía

Almada Bay, Ignacio, "De regidores porfiristas a presidentes de la República en el periodo revolucionario. Explorando el ascenso y la caída del 'Sonorismo'", *Historia Mexicana*, vol. LX, núm. 2, 2010, pp. 729 -789.

Amores Carredano, Juan Bosco, "La Iglesia de Cuba al final del periodo colonial", *Anuario Histórico de la Iglesia*, 7, 1998, pp. 67-83.

Ávila Espinosa, Felipe, "La vida cotidiana campesina durante la revolución: El caso zapatista", en Aurelio de los Reyes, *Historia de la vida cotidiana en México: Campo y ciudad*, 5, pp. 49- 88, México, FCE/El Colegio de México, 2012.

Annuario Pontificio, Roma, Tipografía Vaticana, 1916.

Bailey, David C., "Álvaro Obregón and Anticlericalism in the 1910 Revolution", *The Americas,* vol. XXVI, núm. 2, 1969, pp. 183-198.

[130] AAEE, México, 764- 765/144, f. 36, 5 de diciembre de 1918. Carta de J. Mora y del Río a B. Cerruti, México.

[131] ASV, SCC, A. México 2, 19 y 21 de marzo de 1919. Protestas de adhesión al arzobispo de México y contra el Canónigo Lectoral Antonio J. Paredes.

[132] AAEE, México, 764- 765/144, ff. 41- 42, 4 de febrero de 1919. Carta de J. Mora y del Río a B. Cerruti, México.

Cannelli, Ricardo, *Nación católica y estado laico*, México, INEHRM, 2012.
Castillo y Piña, José, *Siluetas del Estado de Méjico*, Mixcoac, Efrén Rebollar, 1947.
Ceballos Ramírez, Manuel, *El catolicismo social: Un tercero en discordia. Rerum novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México, 1991.
Chávez Sánchez, Eduardo, *Historia del Seminario Conciliar de México*, México, Porrúa, 1996.
García Gutiérrez, Jesús, "La revolución y el Vicario General del Arzobispado de México", *Divulgación Histórica*, vol. 2, núm. 11, 1952, pp. 609-614.
García Ugarte, Marta Eugenia, "Debilidades y fortalezas de los obispos mexicanos durante la Revolución (1910-1914)", *Libro Anual de la Sociedad Mexicana de Historia Eclesiástica IV* (2010), La Iglesia en la Revolución Mexicana, México, Minos Tercer Milenio, 2011
González Morfín, Juan. "Antonio de J. Paredes y el régimen carrancista: Entre el colaboracionismo y el cisma", *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 24, 2015, pp. 359-381, disponible en: https://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/anuario-de-historia-iglesia/article/viewFile/1933/1800
González Schmal, Raúl, "El significado del laicismo en el Constituyente de 1917", en Diego Valadés y Miguel Carbonell (coords.), *El proceso Constituyente Mexicano. A 150 años de la Constitución de 1857 y 90 de la Constitución de 1917*, pp. 479- 527, México, IIJ-UNAM, 2007.
Meyer Cosío, Francisco Javier, "Sucesión arquiespiscopal en el arzobispado de México en 1908", *Relaciones*, vol. XIII, núm. 51, 1992, pp. 157-176.
O'Dogherty, Laura, "El ascenso de una jerarquía eclesial intransigente, 1890-1914", en Manuel Ramos, *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, Servicios Condumex, 1998, pp. 179-198.
Paredes, Antonio J., "La revolución y el Vicario General del Arzobispado de México", *Divulgación Histórica*, vol. 2, núm. 7, 1952, pp. 299-304.
Paredes, Antonio J., "La revolución y el Vicario General del Arzobispado de México", *Divulgación Histórica*, vol. 2, núm. 8, 1952, pp. 355-360 y pp. 401-416.
Paredes, Antonio J., "La revolución y el Vicario General del Arzobispado de México", *Divulgación Histórica*, vol. 2, núm. 9, 1952, pp. 464-468; vol. 2, núm. 10, 1952, pp. 512-516.
Plancarte y Navarrete, Francisco, *Antonio Plancarte y Labastida*, 1840- 1898, Roma, Editorial Vaticana, 2004.
Quingley, Robert E., *American Catholic Opinions of Mexican Anticlericalism, 1910-1936*, Cuernavaca, Cidoc, 1969.
Quinto Concilio Provincial Mexicano, México, El Catecismo, 1900.
Ramírez Plancarte, Francisco, *La ciudad de México durante la revolución constitucionalista*, México, Botas, 1941.

Ulloa, Berta, *La revolución escindida. Historia de la Revolución Mexicana 4,* México, El Colegio de México, 1979.

Ulloa, Berta, *La Constitución de 1917. Historia de la Revolución Mexicana 6*, México, El Colegio de México, 1983.

Valverde y Téllez, Emeterio, *Bio-bibliografía eclesiástica mexicana*, México, Jus, 1949.

Archivos

AAEE, Archivo de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. Ciudad del Vaticano.

AAM, Archivo Histórico del Arzobispado de México. Ciudad de México.

ACM, Archivo de la Catedral Metropolitana de México. Libro de Actas. Ciudad de México.

AHCJ, Archivo de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, Ciudad de México.

AEC, Archivo Eduardo Correa. Ciudad de México.

AIMC, Archivo de la Congregación de los Misioneros del Inmaculado Corazón de María. Ciudad de México.

ASRE, Archivo Genaro Estrada. Secretaría de Relaciones Exteriores. Ciudad de México.

ASV, SE Archivo Secreto Vaticano, Secretaria de Estado. Época Moderna. Ciudad del Vaticano.

ASV, SCC, Archivo Secreto Vaticano, Archivo de la Congregación Consistorial, Ciudad del Vaticano.

RDS, Records Disposal Schedules, Departamento de Estado de Estados Unidos. Informes sobre México. Microfilm. Ciudad de México.

Pacifista y patriota: Antonio Guízar y Valencia en Chihuahua durante el conflicto religioso, 1921-1937

Franco Savarino*

Uno de los dirigentes eclesiásticos menos estudiados del conflicto religioso es Antonio Guízar y Valencia, obispo de Chihuahua. Su importancia radica en el rol que desempeñó para frenar las actividades de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR) en su estado, en el peso que tuvo en reforzar la línea "pacifista" de los obispos y en su participación en las negociaciones que pusieron fin al conflicto religioso. No fue un prelado "liberal" y tampoco "conservador". Apoyó el catolicismo social y manifestó un sincero patriotismo ante las dificultades del país y la presión del vecino del norte. Su perfil histórico se puede estudiar con la documentación disponible en el Archivo del Arzobispado de Chihuahua, en otros archivos de ese estado, en el Archivo del Arzobispado de México, en el Archivo Secreto Vaticano y en algunas fuentes secundarias. En este ensayo se investiga su papel específico en la gestión del conflicto religioso y determinar la situación peculiar de la diócesis de Chihuahua durante este periodo. En efecto, Chihuahua destaca entre los estados del norte por su catolicismo popular intenso de índole liberal (no conservador) y muy influido por la doctrina social católica, una situación distinta de la de Sonora o Tamaulipas. Además, aquí el anticlericalismo revolucionario, con la excepción de los violentos arrebatos villistas, no fue excesivo, y el conflicto religioso llegó relativamente tarde, lo que dejó espacio a un periodo de paz y vivacidad del mundo católico durante la primera mitad de la década de 1920.

Contexto biográfico

Antonio Guízar y Valencia nació en Cotija, Michoacán, el 28 de diciembre de 1879, en una familia católica numerosa, de la cual saldrían dos obispos. El pueblo de Cotija, de hecho, forma parte de una región alrededor de la frontera con Jalisco, bien conocida por su profunda fe católica. Antonio hizo sus estudios en

* Instituto Nacional de Antropología e Historia.

el seminario de Zamora y se ordenó sacerdote el 7 de marzo de 1903. Junto con su hermano Rafael (futuro obispo de Veracruz) fundó una congregación, que llamó de los Misioneros de Nuestra Señora de la Esperanza. Su cercanía con Rafael duró toda la vida y fue fundamental cuando ambos eran obispos durante las décadas de 1920 y 1930.

El 23 de octubre de 1910 ingresó en la Universidad Gregoriana de Roma y se graduó como doctor en filosofía y teología; salió de la universidad el 28 de febrero de 1913 y regresó a Michoacán, pero al poco tiempo fue enviado de nuevo a Roma, para estudiar en el Colegio Pío Latino Americano durante tres años. A su regreso se encontró con una situación muy deteriorada, consecuencia de los años del carrancismo. De 1917 a 1919 pasó momentos difíciles en Guadalajara, perseguido y obligado a esconderse, hasta que la tormenta anticlerical pasó. Era rector del Seminario de Zamora (cargo que había ocupado antes su hermano Rafael) cuando fue preconizado obispo el 30 julio 1920. Fue nombrado tercer obispo de Chihuahua por Benedicto XV y recibió la ordenación episcopal en México el 30 de enero de 1921, por su hermano Rafael, obispo de Veracruz desde 1919; llegó a Chihuahua el 4 de febrero del mismo año.[1]

Situación de la diócesis a su llegada

Al comienzo del siglo xx, la diócesis de Chihuahua no era la más poblada ni la más "estratégica" en el ámbito de la geografía católica mexicana, pero tenía tres elementos clave: era fronteriza con Estados Unidos, constituía un laboratorio y una "primera línea" de defensa ante el avance del protestantismo y tenía un catolicismo robusto y "difuso", activo en el campo social y de índole "liberal", capaz de resistirse a una cultura anticlerical que hasta la década de 1920 era menos fuerte y menos agresiva que en otras partes del país.

Al fallecer el obispo Nicolás Pérez Gavilán en diciembre de 1919, el papa Benedicto XV designó a Antonio Guízar y Valencia para ocupar la sede episcopal. La noticia del nombramiento de Guízar y Valencia ya circulaba en la prensa en noviembre de 1920.[2] A comienzos de febrero de 1921 el P. José Quesada, vicario capitular de la sede episcopal vacante, en circular firmada en San José del Parral, convocó a todo el clero y fieles, al comercio, a la banca, compañías mineras e industriales y colonias extranjeras para que participaran en la recepción del nuevo titular de la diócesis.[3] El 4 de febrero de 1921, el nuevo obispo llega a Chihuahua

[1] Gerald O'Rourke, *Antonio Guízar y Valencia. Perfil de un Arzobispo*, Chihuahua, Librería El Sembrador, 2006; Carlos Francisco Vera Soto, *La formación del clero diocesano durante la persecución religiosa en México 1910-1940*, México, Universidad Pontificia de México, 2005, p. 1242 y n. 27.

[2] "El nuevo Obispo de Chihuahua será el Dr. Guízar Valencia", *La Patria*, 1 de noviembre de 1920, p. 1.

[3] Dizán Vázquez, "Efemérides de la Arquidiócesis de Chihuahua. Siglo xx. Periodo Antonio Guízar y Valencia (AGV) 1920-1962", s.f., ms.

y toma posesión de la diócesis, encontrando —como señala en una carta— un terreno "bien dispuesto" para sus trabajos "en medio de una sociedad verdaderamente cristiana, y bajo todos los conceptos digna de estimación y aprecio".[4] El clero y los fieles le entregaron varios obsequios, como regalos de bienvenida; entre otros, un grupo de 15 sacerdotes, los vecinos de Aldama y la Cofradía de Nuestra Señora del Carmen contribuyeron para regalarle un automóvil Ford tipo sedán.[5]

Al instalarse en su sede, Guízar y Valencia nombra al P. José Quesada como su secretario y ratifica todos los nombramientos, licencias, privilegios y demás concesiones que tenía hechos el obispo anterior, hasta que considere prudente hacer otra cosa. Se presenta a los fieles católicos de la capital y comienza unas giras por toda la diócesis para conocerla. Viajó incluso a las regiones serranas más remotas, donde "llevaba como compañía a un seminarista, su breviario, rosario, misal, alba y casulla para celebrar misa. Su guía era un sacerdote jesuita y su transporte un caballo [...] Subió y bajó por veredas estrechas que corrían por las faldas de los cerros o por el filo de un cañón".[6]

Se interesó particularmente en la Tarahumara, donde promovió la evangelización de los indígenas locales. Para facilitar la obra de difusión de la fe católica, erigió en parroquia, con el nombre de Dulce Nombre de María, el pueblo de Sisoguichi, con jurisdicción sobre toda la misión de la Tarahumara, bajo la responsabilidad de la Compañía de Jesús. Nombró al superior de la misión, el jesuita José Mier y Terán, primer párroco y designó como vicarios cooperadores a los ocho sacerdotes jesuitas que había en la sierra. En abril de 1922 envió un informe (en latín) sobre la Tarahumara a la Santa Sede, donde describe a los indígenas, en número de cincuenta mil, como "casi bárbaros" y viviendo en condiciones lastimosas, aunque bautizados y deseosos de casarse como cristianos.[7]

Las tareas que enfrentaba Guízar y Valencia como jefe de la diócesis eran enormes. Estaban presentes las marcas y heridas de la revolución, crecía la competencia protestante y se arrastraban añejos problemas con el clero diocesano,

[4] Archivo Histórico del Arquidiócesis de Chihuahua , en adelante AHACH, Gobierno y administración, caja 33, AGV a Dolores Foch (provincial de las Madres Teresianas), Chihuahua, 8 de febrero de 1921.

[5] *El Cruzado del Norte*, 4 de febrero de 1921, p. 1.

[6] G. O'Rourke, *Antonio Guízar..., op. cit.*, p. 39.

[7] *In paroecia Smi. Nominis Mariae ad Sisoguichic, huius diocesis Chihuahuensis, quae ut mission (Taramaurensis) commendata est PP. Societatis Jesu, in ipsa apostolicae laborantes, existunt quinquaginta milia indorum, pene barbarorum, cert autem baptizati, qui sive sponte sive a missionariis oportune incitati, christianorum matrimonium inire cupiunt; sed tum propter ipsorum semibarbariem tum propter paupertatem (praedicti indigenae vix sua pudenda operiunt et nudi omnino in aliis inveniuntur) tum etiam quia in vastissima abruptorum montium regione degunt, rescripta dispensantionum impedimentorum matrimonialium fere umanam expectant et satim vitam in concubinatu inchoant si in ipso ante non vixerant"*, Archivo Secreto Vaticano, en adelante ASV, DAM, Busta 38, fasc. 150, foglio 67, AGV a Sacra Congregazione dei Sacramenti, Chihuahua, 6 de abril de 1922.

acentuados durante la época de dispersión y confusión que reinó entre 1913 y 1918. De hecho, el anticlericalismo villista se había manifestado justamente contra un clero que no destacaba precisamente por sus virtudes cristianas. De acuerdo con la descripción de O'Rourke (quizás algo exagerada):

> El nuevo obispo encontró a la iglesia diocesana [...] postrada en la miseria espiritual económica y social. Esto era el fruto de luchas intestinas entre facciones y del mesianismo de la ideología revolucionaria que arrasó con todo: el Estado de derecho, el bien común, el orden público, la seguridad jurídica y la justicia. Todos los vicios y las peores pasiones encadenaban a los fieles católicos. El clero era escaso, muy disperso en un territorio inmenso, desanimado y desorientado. Había desesperación y confusión [...] El panorama era verdaderamente desconsolador.[8]

Pero había por todos lados señales de que el catolicismo chihuahuense se estaba recuperando.

Su actuación en el inicio de la década de 1920

Durante el bienio 1921-1922 la administración de Guízar y Valencia gozó de una coyuntura particularmente favorable, ya que el obispo estableció una relación cercana con el gobernador Ignacio C. Enríquez, que destacaba como hombre político, católico, en el ámbito de la llamada "conciliación" obregonista. También entretuvo buenas relaciones con otros obispos, destacando la cercanía no solo de parentesco que tenía con su hermano Rafael, obispo de Veracruz. Con este y de acuerdo con el delegado apostólico Ernesto Filippi —quien visitó la diócesis de Chihuahua a finales de 1922— se conformó un grupo de eclesiásticos que adoptó esencialmente la línea prudente, pacífica y acomodaticia con el poder político promovida por la Santa Sede. Continuando con la política de Benedicto XV, el nuevo pontífice Pío XI (1922-1939) apuntaba a firmar concordatos y establecer buenas relaciones con las instituciones y Estados que no fueran enemigos declarados del Vaticano, y aun en estos casos —como en la Unión Soviética, en México bajo Elías Calles y en la República Española—, no apoyaba la opción de la resistencia armada.

En este periodo Guízar y Valencia se apuntó un rotundo éxito al coordinar la campaña de protesta para impedir que la Legislatura de Chihuahua reglamentara el artículo 130 constitucional, limitando a 75 el número de sacerdotes en la entidad. Gracias a la pronta y masiva movilización de los católicos, el gobernador Enríquez tuvo el pretexto para vetar la propuesta de ley. La discusión sobre el artículo 130 se reanudó en 1926, ya en pleno conflicto religioso, y también entonces la presión católica hizo que la legislación tuviera consecuencias moderadas, pues se autorizaron 45 sacerdotes católicos en todo el estado.

[8] G. O'Rourke, *Antonio Guízar..., op. cit.*, p. 35.

Después de la expulsión de Filippi en 1923, Guízar y Valencia continuó en la misma línea al reforzar los lazos con los obispos que compartían su visión y mantener contacto con la Santa Sede. En 1923 efectuó una visita *ad limina apostolorum* para presentar, entre otros asuntos que discutió con el papa, un proyecto para crear un vicariato en la Tarahumara.[9] En concordancia con los demás obispos mexicanos, dio solemnidad a las labores del Congreso Eucarístico Nacional —celebrado en octubre de 1924— y aprovechó la ocasión para impulsar el sacramento de la eucaristía en la diócesis.[10] En ocasión de las elecciones federales de 1924, de las cuales saldría electo Plutarco Elías Calles, Guízar y Valencia dispuso que se orara en todas las parroquias para que no fuera alterada la paz pública y para que fueran electos los mejores "para el bien de nuestra sacrosanta Religión y prosperidad de nuestra Patria". En específico, se tenía que alternar la tradicional oración *Ad petendam pluviam* (para invocar las lluvias) con la *Pro quacumque necessitate.*[11]

Su posición pacifista al estallar el conflicto religioso

Cuando la situación comenzó a deteriorarse, después de que Elías Calles asumiera la presidencia, tuvo que tomar posiciones claras alrededor de lo que se empezaba a configurar como un conflicto religioso de proporciones históricas. Se benefició aun de un clima insólitamente favorable en Chihuahua, bajo el nuevo gobernador Almeida, pero este se vio obligado a implementar las disposiciones anticlericales de la administración callista, aunque blandamente y de mala gana. Ya se mencionó la ya inevitable reglamentación del artículo 130 constitucional en 1926. Por su lado, el clero diocesano se mantuvo fiel a su obispo y a pesar de los rumores, no hubo ningún caso de defección hacia la Iglesia "cismática" mexicana.[12] Guízar y Valencia se esforzó por contener los daños en su diócesis e intervino para apoyar a su hermano Rafael en Veracruz, quien enfrentaba el embate de un anticlericalismo cabal por parte del gobernador Heriberto Jara.[13]

La situación en Chihuahua empeoró en 1927, con el derrocamiento de Almeida bajo la presión de elementos hostiles a la Iglesia. Con este cambio de régimen se terminaba el periodo de administraciones benévolas y comenzaba una secuencia de gobiernos menos amigables, si no francamente adversos. Como en todo el país, de 1926 a 1929 se suspendió el culto católico, lo que causó enormes

[9] *Ibid.*, p. 43.

[10] AHACH, Gobierno y Administración, caja 63, Decreto de AGV sobre el Congreso Eucarístico Nacional, Chihuahua, 24 de mayo de 1924.

[11] Archivo Personal de Dizán Vázquez, en adelante APDV, Circular núm. 39. "Al venerable clero y fieles de la Diócesis", AGV, Chihuahua, 21 de junio de 1924.

[12] AHACH, Gobierno y Administración, caja 33, AGV a Edmundo Figueroa (vicario de la parroquia de Ciudad Juárez), Chihuahua, 11 de abril de 1925.

[13] AHACH, Gobierno y Administración, AGV, AGV a Heriberto Jara, Orizaba, 21 de febrero de 1926.

apuros a los creyentes para seguir practicando su fe. En el momento más álgido del enfrentamiento, Guízar y Valencia tuvo que salir al exilio, quedando fuera de su diócesis veinte meses durante 1928 y 1929. A los sacerdotes que quedaban en Chihuahua les ordenó no abandonar sus parroquias y seguir administrando los sacramentos; a los fieles, practicar su fe con abnegación y abstenerse de participar en fiestas profanas. Guízar y Valencia reiteró su negativa al uso de la violencia y "prohibió tajantemente toda revuelta o insubordinación de los católicos contra las autoridades civiles. Debían respetarlas y seguir los caminos que marca la ley para recuperar las libertades de enseñanza y demás libertades perdidas".[14]

Pese a todas las dificultades, durante el conflicto religioso Guízar y Valencia mantuvo su postura pacifista, aunque protestó y denunció los atropellos y el hostigamiento que sufrió la Iglesia en Chihuahua y a nivel nacional. Suscribió el *non possumus* de los obispos mexicanos en abril de 1926 contra la Ley Calles y, con todo el episcopado, decretó en julio la suspensión del culto católico. El 18 de agosto envió una carta a Pascual Díaz para que se expusiera al Comité Episcopal en la Ciudad de México su posición sobre el conflicto:

> He juzgado y juzgo firme y sinceramente que urge que ese V. Comité repruebe pública y francamente, por escrito, la rebelión como medio para conseguir la solución de las dificultades religiosas en nuestra patria. Tengo una convicción profunda de que una revuelta en nuestro caso no es un medio recto que usaran los católicos y es por esto necesario manifestarles que reprobamos tal medio. La rebelión por motivos religiosos traería las más funestas consecuencias para la religión y la patria, y esa revuelta sería solo el primer eslabón de una cadena de guerras religiosas. Por esto creo que es nuestro deber y deber urgente, manifestar clara y sinceramente a los católicos mexicanos que guarden la paz y sigan sujetos a las autoridades civiles, como es su deber.[15]

El 27 de agosto Pascual Díaz le contestó que el comité había discutido su propuesta y la había aprobado, es decir: en conformidad con las instrucciones de la Santa Sede, se reprobarán los actos de rebeldía de los fieles en nombre de la religión, pero se dejaría a la discreción de cada prelado hacerlo públicamente o bien recomendar la cordura y la obediencia en privado a los líderes de los grupos potencialmente rebeldes.[16]

Los obispos, en su mayoría, estaban a favor de la línea pacifista de Guízar y Valencia, aunque tenían matices y opiniones distintas, y no estaban de acuerdo

[14] G. O'Rourke, *Antonio Guízar…, op. cit.*, p. 53.
[15] Archivo Histórico del Arzobispado de México, en adelante AHAM, Fondo José Mora y del Río, c. 147 exp. 003, AGV a José Mora y del Río, Chihuahua, 18 de agosto de 1926.
[16] AHAM, Fondo José Mora y del Río, c. 147 exp. 011, José Mora y del Río a AGV, México, 27 de agosto de 1926.

en todos los detalles. El conflicto, en efecto, provocó una división del episcopado en tres corrientes: los más *pacifistas*, como Leopoldo Ruiz y Flores (Michoacán), Antonio Guízar y Valencia (Chihuahua) y Serafín Armora (Tamaulipas), estaban dispuestos a aceptar la Ley Calles, en aras de mejorar las relaciones con el gobierno. Por otra parte, algunos obispos como José Manríquez (Huejutla) adoptaban posiciones *radicales*, es decir, estaban dispuestos a desobedecer al gobierno hasta las extremas consecuencias del enfrentamiento armado. Todos los demás obispos, que eran una mayoría relativa, se encontraban en una posición intermedia, estaban a favor de la suspensión del culto, no rechazaban las negociaciones pero eran *intransigentes* en defender los derechos de la Iglesia, y esperaban orientación de la Santa Sede.[17] Según datos de Miguel Palomar y Vizcarra, los obispos más destacados del grupo "pacifista" fueron Antonio Guízar y Valencia, Rafael Guízar y Valencia, Manuel Fulcheri, Pedro Vera y Francisco Banegas.[18] Estos obispos pacifistas o moderados no se oponían a la LNDLR en sí, sino a sus tácticas y estrategias que incluían la violencia, además de opinar que la lucha armada no era una vía conveniente para el pueblo católico, pero fueron vistos por los ligueros y los cristeros como elementos desorientadores y acomodaticios con el gobierno.

El veto a la LNDLR

Guízar y Valencia fue el único que llegó al extremo de condenar la LNDLR. En Chihuahua esta estaba bien organizada y tenía éxito entre los católicos durante el conflicto; logró, incluso, presionar a las autoridades para que ablandaran la política anticlerical oficial. En las discusiones de 1926 sobre la reglamentación del artículo 130, la LNDLR ayudó a coordinar los esfuerzos de los diputados "católicos" en el Congreso, según resulta de varios documentos de la Delegación Regional de la LNDLR donde se revelan los contactos y negociaciones de Agustín Escobar (jefe regional) con los diputados y se informa acerca de la disponibilidad del candidato a la gubernatura de Chihuahua a respaldar la causa católica a cambio de apoyo.[19]

El movimiento armado "cristero" tenía preparados planes también en Chihuahua. El centro regional de la LNDLR había reclutado incluso a un grupo

[17] Andrea Mutolo, "El episcopado mexicano durante el Conflicto Religioso en México, de 1926 a 1929", *Cuicuilco*, vol. 12, núm. 35, 2005, pp. 117-136; Marta Eugenia Garcia Ugarte, "Después de los Arreglos: La defensa de los derechos civiles y la libertad religiosa en México (1929-1935)", en José Luis Soberanes Fernández y Óscar Cruz Barney (coords.), *Los Arreglos del presidente Portes Gil con la jerarquía católica y el fin de la guerra cristera. Aspectos jurídicos e históricos*, pp. 73-105, México, IIJ-UNAM, 2015.

[18] Evaristo Olmos Velázquez, *El conflicto religioso en México*, México, Instituto Teológico Salesiano/Pontificia Universidad Mexicana/Ediciones Don Bosco, 1991, pp. 207-208.

[19] Archivo Histórico de la UNAM, en adelante AHUNAM, Fondo LNDLR, caja 2, Leg. 5, exp. 1, f. 386, 387 y 388, varios documentos de la Delegación Regional de la Liga.

numeroso de ex villistas y, con sus huestes heterogéneas, estaba listo para entrar en acción el primero de enero de 1927, pero el obispo se enteró y opuso su veto, prohibiendo terminantemente a los católicos tomar las armas, so pena de excomunión.[20]

Los católicos chihuahuenses fueron, por lo general, obedientes y soportaron el hostigamiento oficial con estoicismo. Como bien lo describe O'Rourke:

> Entre más represiva era la legislación, más se reunía la gente alrededor de sus sacerdotes, y más se apegaba a su fe. Los católicos de Chihuahua no solo demostraron un carácter tenaz y un espíritu de combate, sino también un espíritu de docilidad y de obediencia hacia su Obispo. La legislación represiva, el cierre de las iglesias y los arrestos de los sacerdotes eran suficientes para exasperar a cualquier gente, pero los católicos de Chihuahua, al contrario de los otros estados, se abstuvieron de emplear la violencia en obediencia a su Obispo y aceptaron con resignación los sacrificios y humillaciones de la persecución.[21]

El obispo demostró su capacidad para guiar a su rebaño, al mismo tiempo que se resistía a las presiones para que cambiara de rumbo y diera el visto bueno a la lucha armada. Jean Meyer destaca, justamente, el papel fundamental que tuvo Guízar y Valencia para neutralizar los planes y esfuerzos de la Liga:

> El Obispo de Chihuahua […] estaba opuesto a la acción armada y retomaría como suya la consigna dada por el nuncio [apostólico en Estados Unidos] Fumasoni Biondi al obispo Pascual Díaz, el 12 de diciembre de 1927: "Deben los obispos no solo abstenerse de apoyar la lucha armada, sino también permanecer fuera de todo partido político". Desde 1926, meses antes de los primeros levantamientos, don Antonio había visto con preocupación los éxitos organizativos de la Liga; por lo mismo se había opuesto ya al boicoteo comercial y a la propaganda liguera en una época en que todavía no se hablaba de lucha. Además, como su colega Vera y Zuria en Puebla o Tritschler en Mérida, llegaba a un acuerdo discreto con el gobierno local, de modo que la famosa ley Calles implementada en julio de 1926 no afectaba a su diócesis.[22]

El exilio y el mantenimiento de la línea pacifista

Antonio Guízar y Valencia, como muchos obispos, tuvo que salir al exilio entre 1927 y 1929 (fue expulsado el 26 de abril de 1927), pero continuó sosteniendo su línea pacifista. Entre 1928 y 1929 se coordinó con los obispos pacifistas Pas-

[20] Jean Meyer, *La Cristiada. Vol. I. La guerra de los cristeros*. México, Siglo XXI, 1994, p. 25; Gerald O'Rourke, *La persecución religiosa en Chihuahua*, Chihuahua, Editorial Camino, 1991, p. 116.

[21] G. O'Rourke, *Antonio Guízar…, op. cit.*, p. 61.

[22] Jean Meyer, "El conflicto religioso en Chihuahua, 1925-1929", en *Actas del III Congreso Internacional de Historia Regional Comparada*, Ciudad Juárez, UACJ, 1993, pp. 356-366

cual Díaz y Leopoldo Ruiz, quienes comenzaron el itinerario que llevaría a los "Arreglos" de 1929. Guízar y Valencia no coincidía completamente con las ideas de estos obispos y mantenía una línea independiente. Estuvo en desacuerdo con Díaz especialmente acerca de algunas cuestiones: aseguraba que buscar un acuerdo con el gobierno era justo, pero no se podían mezclar asuntos diferentes, como las leyes anticatólicas, el regreso de los obispos a sus diócesis y la reanudación del culto. Según Guízar, con respecto a las leyes anticatólicas se necesitaba firmeza, no se podía vacilar y había que hacer que el gobierno las modificara, ya que ningún obispo las podía aprobar. En cambio, acerca del regreso de los obispos a sus respectivas diócesis y la reanudación del culto podía haber opiniones discordantes y Guízar estaba a favor de buscar un acuerdo con el gobierno manteniendo por separado cada cuestión.[23] El desacuerdo entre Díaz y Guízar no era sustancial, en el fondo ambos tenían posturas muy parecidas y, cuando el delegado apostólico Fumasoni Biondi manifestó su opinión negativa acerca de Guízar, Díaz defendió al obispo.

De acuerdo con su idea acerca de acabar con la violencia, buscar la paz y negociar a toda costa, Guízar y Valencia adoptó una política coherente de apaciguamiento hacia el gobierno, que perduró hasta bien entrada la década de 1930, en coordinación con otros obispos que tenían una postura similar.

Un texto revelador para entender la posición de Guízar y Valencia es una carta que escribió desde el exilio en El Paso (Texas) dirigida a su hermano Rafael. Aquí explica detalladamente, punto por punto, su "modo de pensar" sobre el conflicto religioso:

a) Yo pienso que la Iglesia nunca puede abdicar de sus derechos y libertad que le es propia, donados por el mismo Jesucristo,

b) que sí puede, cuando el bien de las almas lo requiere, vivir en un país y ejercer su apostolado y su culto, aunque injustamente los príncipes de la tierra le impiden ejercer todos sus derechos y vivir con toda la libertad y sus justos derechos,

c) que el no ejercer todos sus derechos y vivir con toda la libertad que le es debida, cuando es impedida por fuerza y violencia humanas o diabólicas, no es para ella deseable ni cosa indigna, sino para Ella muy glorioso y algo bien anunciado por su Divino Fundador,

d) que en el caso [de] México, muy prudente ha sido esperar, en el actual estado de cosas, por ver qué se obtiene para poder trabajar con alguna libertad y ejercer la mayor parte que se pueda de sus inviolables derechos,

e) que esta espera no debe prolongarse de más, con gravísimo perjuicio de las almas y del mismo catolicismo de México,

[23] AHAM, Fondo Conflicto Religioso, Caja: Obispos G-L 1927-1930: Antonio Guízar y Valencia, sin número. AGV a Pascual Díaz, El Paso, 25 de octubre de 1927.

f) que en todo tiempo los fieles y los pastores principalmente deben y debemos trabajar por acrecentar la legítima libertad de la Iglesia y la posesión de sus derechos y su ejercicio,
g) creo que el tiempo ha llegado para hacer arreglos, que estimo no han de ser tan desfavorables,
h) estimo que difícilmente se presentarán en mucho tiempo condiciones más favorables, si no se deja pasar la ocasión en estos meses de septiembre y demás del año correspondiente,
i) estimo que con lo que se alcance (que no será poco) y, aun en el caso de que poca libertad se obtuviera, nuestro regreso no debe dilatarse y, siendo posible sin pecado, debemos reanudar el culto público y la pública administración de los sacramentos, después de más de dos años de desolación,
j) que todo arreglo no llevará abdicación de la sagrada libertad y derechos de la Iglesia, sino el no ejercerlos mientras sea impedida y con la obligación de trabajar siempre porque recobre el libre ejercicio de ellos.[24]

En pocas palabras, una actitud pragmática y activa, que apuntaba a establecer rápidamente acuerdos con el gobierno, para que la Iglesia pudiera recuperar de inmediato espacios y libertad de movimiento para seguir funcionando como institución. Es también una postura optimista y confiada, fundamentada en la razón y el derecho para establecer un diálogo positivo con las autoridades civiles, que no son satanizadas, sino vistas como un interlocutor aceptable.

Su rol en los Arreglos

De acuerdo con esta visión, Guízar y Valencia promovió la preparación de las negociaciones entre el episcopado mexicano y el gobierno, y se coordinó con los obispos que compartían sus ideas. En junio de 1929 anunció un "llamado a la concordia" junto con los obispos Francisco Banegas Galván y Nicolás Corona, que fu publicado en *El Universal*.

Alfonso Alcalá Alvarado estudió detalladamente el rol de Guízar y Valencia en los Arreglos de 1929 con la documentación del Archivo Secreto Vaticano.[25] A pesar de que este tema nos lleva fuera de los límites regionales, conviene revisarlo para entender la posición del obispo en su diócesis, en relación con la política más general de la Iglesia en México frente al Estado secular.

El obispo de Chihuahua regresó a su diócesis después de veinte meses de ausencia forzosa (1927-1929), que bien pueden calificarse como un exilio. Antes

[24] AHACH, Gobierno y Administración, caja 21, AGV, AGV a Rafael Guízar y Valencia, El Paso (Texas), 29 de agosto de 1928.
[25] Alfonso Alcalá Alvarado, "Gestación y realización de 'los arreglos'", en AA.VV., *La Iglesia en la Revolución Mexicana*, México, Minos Tercer Milenio, 2010, pp. 218-219.

de dirigirse a su sede episcopal, hizo una parada en la Ciudad de México, donde al tener una conversación con el senador Eleazar del Valle, se dio cuenta de que el gobierno tenía una muy mala impresión sobre algunos obispos, sobre todo el arzobispo de México, José de la Mora y el arzobispo de Morelia, Leopoldo Ruiz y Flores.

Cuando, por fin llegó a Chihuahua, Guízar y Valencia creyó oportuno hacer algunas declaraciones públicas, reprobando el atentado que por aquellos días había sufrido el presidente Emilio Portes Gil, a quien alabó, incluso, como un "nuevo Constantino".[26] También comentó positivamente el registro de sacerdotes que habían prescrito las leyes y se distanció así de las posiciones de rechazo cabal que habían tomado varios obispos sobre el asunto. Estas acciones y declaraciones fueron publicitadas por la prensa que llegó a especular que sería Guízar y Valencia quien solucionaría el conflicto religioso en México.[27] Portes Gil escuchó los mensajes y, movido además por algunas personas influyentes, invitó el obispo de Chihuahua a venir a la capital para conversar sobre la manera de solucionar las diferencias entre el Estado y la Iglesia.

Don Antonio aceptó la invitación y fue a la Ciudad de México durante los meses de marzo y abril, periodo durante el cual tuvo algunas reuniones informales con el presidente y con el secretario de Educación Pública, Ezequiel Padilla. A pesar de que Guízar y Valencia no contara con ningún mandato específico por parte del episcopado —como aclaró en estas conversaciones— se sintió capacitado para hablar en nombre de los prelados más sensatos y dispuestos a negociar, y así lo entendieron Portes Gil y Padilla. Al concluir estas conversaciones, el obispo de Chihuahua se quedó con la impresión de haber logrado convencer al presidente de que era necesario reformar la inscripción o registro de los sacerdotes, autorizar la enseñanza de la religión en las escuelas católicas "particulares" y reglamentar, incluso, la cuestión de la limitación del número de sacerdotes que prescribía la Constitución. Pero la realidad era que las conversaciones se malograron por la noticia, proveniente de los canales diplomáticos, de que se estaba fraguando un atentado "católico" contra el embajador de Estados Unidos, Dwight Monrow. Portes Gil esperó en vano que los obispos mexicanos hicieran una declaración para deslindarse de este rumor, pero esto no ocurrió por las profundas divisiones que existían entre el episcopado, a pesar de los exhortos de Leopoldo Ruiz y Flores. Así, el presidente, visiblemente enojado, se quedó con la desconfianza hacia los obispos y dio por terminadas las conversaciones con Guízar y Valencia.[28]

[26] E. Olmos Velázquez, *op. cit.*, p. 208.
[27] "Es posible que sea en Chihuahua donde soluciónese la cuestión religiosa. Con la esperanza de la llegada de Monseñor Guízar a México se tienen muchas esperanzas de que se llegue pronto a [un] arreglo", *El Correo de Chihuahua*, 23 de febrero de 1929, p. 1.
[28] A. Alcalá Alvarado, *op. cit.*, pp. 219-221.

Preocupado por el giro que tomaba este asunto, Manuel Echeverría, banquero y pariente político del obispo, quien había ayudado en la realización de las entrevistas con Portes Gil, le sugirió a este que fuera a Roma a contarle al papa acerca de la situación en México.[29] La idea le agradó a Guízar y Valencia y, al parecer, al mismo Portes Gil, quien fue informado de la iniciativa. El presidente quiso entregarle a Guízar una carta con los puntos acordados en las entrevistas, pero sin firmar, confiando en el obispo para tratar con la Santa Sede.

Guízar y Valencia emprendió, finalmente, su viaje a Italia, con una parada en Washington donde se hospedó en la Delegación Apostólica. Por un momento, el prelado dudó si proseguir en su viaje, pensando que este no resolvería nada, especialmente después de entrevistarse con Leopoldo Ruiz y Flores y algunos católicos norteamericanos. Pero al llegar a Nueva York, cambió de parecer, probablemente presionado por Manuel Echeverría, quien estaba pagando los gastos del viaje. Ruiz escribió a la Santa Sede para informar del viaje del prelado chihuahuense.[30]

Después llegar a Roma el 11 de mayo, el obispo se entrevistó con el secretario de Estado, el cardenal Pietro Gasparri, y con Pío XI. El delegado apostólico, monseñor Ruiz y Flores, escribió al protonotario apostólico, monseñor Borgongini-Duca, poniéndolo en alerta sobre cierta carta que dicho obispo quería hacer llegar a Gasparri, que en el parecer del delegado, incurría en ciertas exageraciones acerca de las repercusiones de la suspensión de cultos. Ruiz y Flores proponía, más bien, tener en cuenta un informe que él consideraba más objetivo y que enviaba junto con su carta, cuyo autor era el obispo Francisco Banegas Galván.[31]

Es probable que con sus gestiones en Roma Guízar y Valencia aportara elementos para inclinar a la Santa Sede hacia la negociación, máxime cuando Portes Gil seguía dando señales de su franca disponibilidad para una reconciliación. Poco antes de la llegada del obispo a Roma, el 5 de mayo, Paolo Marella —regente interino de la Delegación Apostólica en Washington en ausencia de Pietro Fumasoni Biondi— había enviado un informe con un resumen de la situación mexicana en ese momento, y comentando el *memorandum* dejado allí por Guízar y Valencia. De este se deducía un hecho de enorme importancia: que el gobierno mexicano actual deseaba realmente entrar en negociaciones con la Iglesia. Este informe junto con otros documentos[32] y el testimonio directo de Guízar, decidieron a la

[29] Jean Meyer, *La Cristiada, vol. II, El conflicto entre la Iglesia y el Estado, 1926-1929*, México, Siglo XXI, 1994, p. 336

[30] *Ibid.*, p. 222.

[31] Juan Carlos Casas García, 2010, "La documentación en el ASV sobre el Conflicto Religioso en México. La influencia en la Santa Sede de las diversas visiones del Conflicto", en VV.AA., *La Iglesia en la Revolución Mexicana*, pp. 275-303, México, Minos tercer Milenio, 2010, p. 289.

[32] Sobre todo, los cables cifrados que llegaban casi a diario desde la Delegación Apostólica en Washington. Cabe mencionar también el cable enviado por el Apostólico en París, Luigi Maglione, redirigiendo un telegrama enviado desde México por el banquero Agustín Legorreta (muy cerca-

Santa Sede a dar los pasos necesarios para iniciar las negociaciones, al autorizar el inicio de las pláticas entre los obispos mexicanos y el gobierno.

Al regresar a México, Guízar y Valencia se incorporó a las pláticas que se iniciaron el 12 de junio y concluyeron el día 21 con los llamados "Arreglos" que establecían un *modus vivendi* entre la Iglesia y el Estado y ponían fin al conflicto religioso de manera formal. Las iglesias volvieron a abrir, el culto católico se reanudó y los insurgentes cristeros fueron exhortados a dejar las armas.

Modus Vivendi: Un breve momento de paz

El obispo de Chihuahua, quien había contribuido directamente a la conclusión del conflicto, se sintió satisfecho y una vez en su diócesis comenzó a organizar ahí la normalización de la vida católica. Llegó a la capital del estado el 2 de julio, ordenó de inmediato que las campanas de la catedral repicaran a fiesta, celebró una misa solemne donde se cantó el *te deum*, y administró con otros sacerdotes la comunión a miles de fieles que abarrotaban el templo. Los sacramentos se siguieron administrando durante días en forma multitudinaria, por ejemplo, solo el día 8 comulgaron por primera vez tres mil niños.[33] En diciembre recibió la visita de su hermano Rafael, quien impartió conferencias y asistió a la consagración de la catedral.[34]

Antonio Guízar tenía toda la intención de proseguir con su política de ablandamiento frente al gobierno. Su primera circular al volver a su sede episcopal fue un exhorto al clero diocesano para "guardar el respeto conveniente a las autoridades civiles, procurando el acercamiento y armonía con las mismas, a fin de fomentar la paz general".[35] Después de 1929, Guízar y Valencia no modificó en lo esencial su postura, ya claramente establecida desde 1926: continuar en la búsqueda de "arreglos" con el gobierno, protestar por los atropellos y tratar de negociar siempre que fuera posible. Se abstuvo de hacer declaraciones que pudieran sonar a crítica o provocación y dejó de participar en actos sociales que pudieran ocasionar molestia al gobierno, como las reuniones anuales de los Caballeros de Colón.[36]

El obispo dio instrucciones claras a la feligresía para resistir ante las dificultades y organizar la diócesis para que siguiera, pese a todo, el culto católico. En diciem-

---

no al gobierno) donde, entre otras cosas, se confirmaba que el obispo de Chihuahua, quien había viajado a Roma, contaba con una autorización tácita del presidente Portes Gil para comunicar a la Santa Sede el punto de vista del gobierno.

[33] G. O'Rourke, *Antonio Guízar…, op. cit.*, p. 59

[34] "El Señor Obispo Guízar Valencia dará hoy una conferencia", *El Heraldo*, 22 de diciembre de 1929, p. 1.

[35] APDV, "Circular núm. 1. Al V. Clero Secular y Regular de la Diócesis de Chihuahua", AGV, Chihuahua, 4 de julio de 1929.

[36] AHACH, Fondo Caballeros de Colón, "Crónica de la comida efectuada el día 18 de diciembre de 1932 para conmemorar el X aniversario de la fundación del Consejo núm. 2419".

bre de 1930 por ejemplo pidió al gobernador del estado que no fuera cerrada la única capilla donde se practicaba el culto católico en Nuevo Casas Grandes.[37] En el mismo mes solicitó directamente a la Secretaría de Gobernación permiso para construir una nueva capilla en un barrio de la ciudad de Chihuahua.[38] Se esforzó para ayudar a su clero a manejar las complejidades de la burocracia, en particular el control de la residencia y el manejo escrupuloso de las finanzas parroquiales ante las autoridades civiles.

Guízar recibió muchas críticas durante años por su actitud aparentemente acomodaticia y "agachada" ante el gobierno, pero la mayoría del pueblo católico de Chihuahua lo apoyó. El obispo de Chihuahua siguió al tanto de los aconteceres nacionales y participó en las actividades del episcopado mexicano. Estuvo conforme con el nombramiento de Leopoldo Ruiz y Flores como delegado apostólico y se coordinó con él durante en el periodo que ejerció este cargo (1929-1937). Desaprobó cualquier crítica a los Arreglos, aun cuando el gobierno comenzó a violarlos. Se esforzó para continuar en su labor pastoral como si ya nada malo pudiera pasar, preocupado por diversos asuntos de su diócesis. En 1930, por ejemplo, intervino con una circular para desalentar las "costumbres inmodestas en el vestido de las mujeres".[39] En el mismo año envió un donativo personal de 1 400 pesos plata para contribuir a la construcción del nuevo Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe;[40] además mandó hacer una colecta para las víctimas de las inundaciones en el estado de Nayarit.[41]

Vuelve el anticlericalismo

El clima relativamente apacible del *modus vivendi*, sin embargo, duró poco. Ya para mediados de 1931 se acumulaban de nuevo los nubarrones, que hacían presagiar tempestad. El 31 de julio el delegado apostólico, Leopoldo Ruiz y Flores advirtió a los obispos que "una nueva persecución" se avecinaba.[42] En otra circular fechada el mismo día y dirigida "a todos los católicos de la República", especificó que "la Iglesia Católica no puede de manera alguna aprobar atentados contra la vida de los gobernantes y sin duda que todos os abstendréis en tomar parte en conspira-

[37] AHACH, Gobierno y Administración, AGV, caja 21, AGV a Gobernador del Estado, Chihuahua, 20 de diciembre de 1930.
[38] AHACH, Gobierno y Administración, AGV, caja 21, AGV a Secretario de Gobernación, Chihuahua, 20 de diciembre de 1930.
[39] APDV, "Circular núm. 8 "Al V. clero secular y regular de la Diócesis de Chihuahua".
[40] AHACH, Gobierno y Administración, AGV, caja 21, Manuel León a AGV, México, 23 de agosto de 1930.
[41] APDV, Circular núm. 12 "A los Sres. Curas Párrocos y demás sacerdotes que tengan templos a su cargo en esta Diócesis de Chihuahua", Chihuahua, 13 de octubre de 1930.
[42] APDV, "Exhortación que el Excmo. Sr. Delegado Apostólico dirige a todos los sacerdotes de la República, y que el Ilmo. y Rvdmo. Obispo de Chihuahua hace suya, recomendando especiales prácticas a los sacerdotes de esta Diócesis", Chihuahua, 3 de agosto de 1931.

ciones de esa clase y huiréis de manchar vuestras manos con la sangre de vuestro prójimo". La cual fue publicada por Guízar y Valencia quien agregó: "respaldamos y hacemos nuestra en todas sus partes la exhortación del Excmo. Señor delegado apostólico".[43]

Por último, urgido por los círculos radicales y masónicos y como reacción a las presiones de la Confederación Regional Oobrera Mexicana (CROM) y del ex presidente Elías Calles, Portes Gil dio un giro radical y le dio a los Arreglos un sentido de mera tregua sin menoscabo de las leyes en vigor y ordenó que estas se aplicaran al pie de la letra.

En Chihuahua el espolón para dar un giro anticlerical fue la visita de Luis Napoleón Morones, quien en su gira por el estado alentó a los elementos cromistas, laboristas, masónicos y gubernamentales para que dieran un apretón de tuerca a los asuntos religiosos. El Congreso local aprobó una ley de divorcio extremadamente liberal, se iniciaron en las escuelas los programas de educación sexual, se introdujeron las escuelas mixtas y fue aprobado un decreto con una nueva limitación del número de sacerdotes autorizados a ejercer: solo nueve en todo el estado. Además el clero y la religión católica sufrieron la presión de la propaganda, también mediática (prensa, radio, cine) donde la Iglesia era atacada y descalificada como atrasada y reaccionaria.

La persecución anticatólica

Antonio Guízar y Valencia pasó por el periodo quizás más difícil como obispo, ya que tuvo que mantener su línea pacifista y respetuosa de las leyes (aunque sin dejar de protestar por los atropellos), a pesar de que, poco a poco, se estaba perfilando una verdadera persecución. Lo peor vino durante la administración de Rodrigo M. Quevedo (1932-1936), cuando se aplicó con más rigor y de manera francamente represiva el aparato legislativo anticlerical, especialmente a partir de 1934. En ese año el Congreso autorizó ya solo cinco sacerdotes católicos en todo el estado y, poco después, aun estos fueron desautorizados. Se ordenó el cierre de todas las iglesias en el estado y del seminario y el arresto de los sacerdotes infractores. El mismo obispo fue arrestado y enviado al exilio. El culto católico quedó virtualmente paralizado. A la educación sexual se sumó la educación socialista, que tenía un matiz aún más antirreligioso que la racionalista anterior. El único periódico independiente que sobrevivía, *El Correo de Chihuahua,* que simpatizaba con la causa católica, fue clausurado. La arremetida contra la Iglesia chihuahuense continuó por breve tiempo con el gobierno sucesivo de Talamantes, cuando se produjo el brutal asesinato del padre Maldonado (1937), pero justamente este

[43] APDV, "Exhortación que el Excmo. Sr. Delegado Apostólico dirige a todos los católicos de la República, y que el Ilmo. y Rvdmo. Obispo de Chihuahua hace suya, recomendando especiales prácticas a los católicos de su Diócesis", Chihuahua, 4 de agosto de 1931.

hecho clamoroso provocó una detención repentina de la acción anticlerical y anticatólica. La tormenta anticlerical comenzó a bajar a finales de 1937 y en el transcurso de 1938, ajustándose a la pauta reconciliadora del cardenismo a nivel nacional. Guízar y Valencia por su parte, que había regresado de su segundo exilio, organizó la diócesis para volver gradualmente a la normalidad.

Balance final de su actuación durante el conflicto

En fin, el obispo de Chihuahua puede que haya estado "demasiado" dispuesto a negociar con un gobierno francamente hostil, como señalan críticamente algunas fuentes católicas. Sin duda hoy puede ser juzgado como un personaje ambiguo, no exento de responsabilidades por su firme postura acomodaticia durante un periodo matizado por la represión y la persecución religiosa. La hagiografía del obispo, escrita por Gerald O'Rourke, minimiza sus aspectos polémicos y concluye ensalzándolo como líder religioso: "En Chihuahua la Iglesia y la fe triunfaron sobre el proyecto ateizante gracias sobre todo a su obispo, quien en medio de los momentos más acucientes fue siempre un modelo y un ejemplo a seguir para todos".[44]

Por lo general no se puede negar que fue un hombre culto, de fuertes convicciones, enérgico y perseverante, que trató de evitar a toda costa que su diócesis se viera envuelta en una guerra civil, y siempre defendió al pueblo católico chihuahuense. Entre sus lados menos conocidos, además, está su sincero patriotismo. En un telegrama muy revelador que envió el 31 de mayo de 1936 —en un momento crítico de la persecución de Quevedo— al párroco de Ciudad Juárez, prohibió a cualquier sacerdote de la diócesis participar en los festejos en El Paso por la anexión de Texas a Estados Unidos:

> Chihuahua, 31 de mayo de 1936 - Sr. Presbítero Salvador B. Uranga. Constitución Norte 624. Ciudad Juárez, Chihuahua
>
> Informado última hora hoy se verificará El Paso Procesión eucarística, celebrando centenario anexión Texas Estados Unidos, ordeno absténgase sacerdotes esta diócesis asistir tal acto y aconseje fieles parroquia Ciudad Juárez observar igual proceder; porque todos mexicanos reprobamos esa injusta anexión que para nosotros es justa causa de duelo. - Firmado. Antonio Guízar Valencia.[45]

Patriota y pacifista, el obispo de Chihuahua logró mantener una línea coherente a lo largo del periodo agitado del conflicto religioso, cumpliendo con su responsabilidad histórica como máximo representante del catolicismo en la región y como miembro del alto clero mexicano. Fue protagónico no solo en Chihuahua sino en

[44] G. O'Rourke, *Antonio Guízar…, op. cit.*, p. 70.

[45] AHACH, Gobierno y Administración, caja 32, copia de telegrama, AGV a Salvador B. Uranga, Chihuahua, 31 de mayo de 1936.

el ámbito nacional y su aporte a la realización de los Arreglos de 1929 es incuestionable, así como el freno que impuso a la escalada del conflicto en la región.

Bibliografía

Alcalá Alvarado, Alfonso, "Gestación y realización de 'los arreglos', en AA.VV., *La Iglesia en la Revolución Mexicana*, pp. 215-273, México, Minos Tercer Milenio, 2010.

Casas García, Juan Carlos, "La documentación en el ASV sobre el Conflicto Religioso en México. La influencia en la Santa Sede de las diversas visiones del Conflicto", en VV.AA., *La Iglesia en la Revolución Mexicana*, pp. 275-303, México, Minos tercer Milenio, 2010.

Garcia Ugarte, Marta Eugenia, "Después de los Arreglos: la defensa de los derechos civiles y la libertad religiosa en México (1929-1935)", en José Luis Soberanes Fernández y Óscar Cruz Barney (coords.), *Los Arreglos del presidente Portes Gil con la jerarquía católica y el fin de la guerra cristera. Aspectos jurídicos e históricos*, pp. 73-105, México, IIJ-UNAM, 2015.

Meyer, Jean, "El conflicto religioso en Chihuahua, 1925-1929", en *Actas del III Congreso Internacional de Historia Regional Comparada*, pp. 356-366, Ciudad Juárez, UACJ, 1993.

Meyer, Jean, *La Cristiada. Vol. I. La guerra de los cristeros,* México, Siglo XXI, 1994.

Meyer, Jean, *La Cristiada, Vol. II. El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929*, México, Siglo XXI, 1994.

Mutolo, Andrea, "El episcopado mexicano durante el Conflicto Religioso en México, de 1926 a 1929", *Cuicuilco*, vol. 12, núm. 35, 2005, pp. 117-136.

O'Rourke, Gerald, *La persecución religiosa en Chihuahua*. Chihuahua, Editorial Camino, 1991.

O'Rourke, Gerald, *Antonio Guízar y Valencia. Perfil de un Arzobispo*. Chihuahua, Librería El Sembrador, 2006.

Olmos Velázquez, Evaristo, *El Conflicto religioso en México*. México, Instituto Teológico Salesiano/Pontificia Universidad Mexicana/Ediciones Don Bosco, 1991.

Vázquez, Dizán, "Efemérides de la Arquidiócesis de Chihuahua. Siglo XX. Periodo Antonio Guízar y Valencia. (AGV) 1920-1962", s.f., ms.

Vera Soto, Carlos Francisco, *La formación del clero diocesano durante la persecución religiosa en México 1910-1940*. México, Universidad Pontificia de México, 2005.

Archivos

AHACH, Archivo Histórico del Arquidiócesis de Chihuahua, Chihuahua.
AHAM, Archivo Histórico del Arzobispado de México, Ciudad de México.
ASV, Archivo Secreto Vaticano, Roma.

AHUNAM, Archivo Histórico de la UNAM, Fondo LNDLR, Ciudad de México.
APDV, Personal de Dizán Vázquez, Chihuahua.

Sergio Méndez Arceo y el nacionalismo cristiano

Tania Hernández Vicencio*

Entre el final de la década de 1960 y la de 1980, el proceso de modernización ejerció fuertes tensiones sobre el nacionalismo mexicano.[1] Aunque las variables macroeconómicas durante buena parte de ese periodo mantuvieron un desempeño aceptable, fue a partir de la segunda mitad de la década de 1970 cuando se expresaron con claridad el desgaste del modelo de acumulación y la crisis del régimen político, lo que imprimió una importante presión sobre el proyecto asentado en la ideología y en el programa del nacionalismo revolucionario, que habían contribuido a configurar una concepción particular sobre los componentes del ser nacional.[2] Esa crisis coincidió con los reacomodos dentro de la Iglesia católica, institución que intentaba replantear su relación con el Estado. Durante esta etapa, el nacionalismo católico también enfrentó grandes retos relacionados con la función de la Iglesia en una sociedad en proceso de transformación, con la distancia que existía entre sus élites y las bases católicas, y con el crecimiento de las religiones minoritarias.

En este contexto, el obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, abogó por la construcción de un proyecto alternativo de nación desde el cristianismo,[3]

* Instituto Nacional de Antropología e Historia.

[1] Carlos Monsiváis, "Muerte y resurrección del nacionalismo mexicano", *Nexos*, 1 de enero de 1987, disponible en: http://www.nexos.com.mx/?p=4721

[2] El nacionalismo es una ideología orientada al desarrollo y la preservación de los elementos que dan forma a la identidad nacional, implica cierto orgullo por los logros de la nación y está estrechamente relacionado con el sentimiento patriótico. El nacionalismo tiende a adoctrinar y puede convertirse en una religión laica, por medio de la cual incluso se llega a rechazar la diferencia y se coarta la libertad. La identidad nacional, por su parte, remite a una condición social, territorial y política por la que los individuos sienten pertenecer a una comunidad que comparte una historia, tradiciones, costumbres, una cultura, rasgos étnicos, un idioma y una religión.

[3] Sobre Méndez Arceo y su obra pueden consultarse: Luis Suárez, *Cuernavaca ante el Vaticano*, México, Grijalbo, 1970; Raúl Macín, *Méndez Arceo, ¿político cristiano? (una revolución de la Iglesia)*, Mexico, Editorial Posada, 1972; Gabriela Videla, "Sergio Méndez Arceo, un Señor Obispo", *Correo del Sur*, 1982; Carlos Fazio, *La cruz y el martillo*, México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1987; Leticia Rentería *et al.* (coords.) *Don Sergio Méndez Arceo, Patriarca de la Solidaridad Latinoamericana*, Méxi-

desafiando al sistema político y a los sectores conservadores de su propia Iglesia. Influido por las discusiones del Concilio Vaticano II (1962-1965),[4] los desarrollos de la teología de la liberación en América Latina[5] y la evolución de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Medellín (agosto de 1968), así como por la compleja realidad social y política en México, expresada de manera cruenta en la represión estudiantil (1968) y a través de diversas movilizaciones en Morelos,[6] Méndez Arceo cuestionó las desviaciones del proyecto nacional que había dado vida al Estado posrevolucionario y sus instituciones y que había sido la base del imaginario social de buena parte del siglo XX.

El obispo también evidenció las limitantes del nacionalismo católico, criticó su rigidez, la falta de empatía de buena parte de la élite de su Iglesia con los grupos sociales más vulnerables y su cercanía con el poder político. Al profesar los valores del cristianismo, Sergio Méndez Arceo contribuyó al cambio social en México a partir de un concepto de revolución distinto al del discurso oficial y marcó distancia de la postura contrarrevolucionaria de un amplio sector de la jerarquía de la Iglesia católica. En la base de su pensamiento es posible identificar una idea distinta sobre el nacionalismo, se trata de un nacionalismo de corte cristiano para el que lo popular y marginal se tornan elementos clave para un profundo cambio estructural y son factores de cohesión de una comunidad transnacional que, sin embargo, reconoce e incorpora las particularidades locales.

Este trabajo tiene tres apartados y algunos comentarios finales. La primera parte aborda la crisis del nacionalismo revolucionario y la transformación del pensamiento de Méndez Arceo, la segunda se enfoca en el desgaste del nacionalismo católico y la crítica del obispo al papel de su Iglesia y la tercera parte

---

co, Ediciones Dabar, 2000; Alicia Puente Lutteroth, *Innovaciones y tensiones en los procesos eclesiales. De la Acción Católica a las Comunidades Eclesiales de Base*, Cuernavaca, CEHILA-Conacyt, 2002; Lya Gutiérrez Quintanilla, "Los volcanes de Cuernavaca. Sergio Méndez Arceo, Gregorio Lemercier, Iván Illich", *La Jornada Morelos*, 2007, y Ángel Sánchez Campos, *Cuernavaca en el Concilio. 10 cartas y siete intervenciones de Don Sergio Méndez Arceo VII Obispo de Cuernavaca*, Cuernavaca, Fundación Don Sergio Méndez Arceo, 2013.

[4] Entre otros libros puede consultarse Humberto José Sánchez Zariñana, *El despertar de los laicos. Su aporte para transformar el mundo y renovar la Iglesia*, México, Universidad Iberoamericana, 2015.

[5] Un texto importante para el análisis de este movimiento es el de João Batista Libanio, *Teología de la Liberación*, Santander, Editorial Sal Térrea, 1989.

[6] Desde su llegada a Morelos, Méndez Arceo se quedó impresionado por la transformación de la liturgia que ocurría en el monasterio benedictino de Santa María Ahuacatitlán, fundado en 1950, es decir dos años antes de que él fuese nombrado obispo, y el cual estaba dirigido por el monje belga Gregorio Lemercier. Además, se vio influido por la larga historia de luchas sociales que existía en esa entidad, donde eran importantes los movimientos por la tierra que, entre las décadas de 1950 y 1970, se entretejieron con varios conflictos obreros que se convirtieron en huelgas por mejores salarios, respeto a las condiciones laborales y contra el autoritarismo sindical, como en los casos de Textiles de Morelos, Rivetex, Mosaicos Bizantinos, Artemex, IACSA, Nissan, Dina-Renault y en algunas empresas embotelladoras.

bosqueja las ideas de Sergio Méndez Arceo sobre un nacionalismo de corte cristiano, para lo que retomo algunos extractos de sus principales homilías, fragmentos de otros documentos e intervenciones públicas del obispo.

De la crisis del nacionalismo revolucionario a la toma de conciencia de Méndez Arceo

Si bien los orígenes del nacionalismo mexicano se asientan en los principales temas del patriotismo criollo,[7] el discurso nacionalista en México ha transitado por distintas fases[8] y, después de la Revolución de 1917, la ideología y programa de la Revolución Mexicana fueron su núcleo hasta bien entrada la década de 1970.[9] No obstante la amalgama de ideas y filosofías que configuraron el nacionalismo mexicano, este enalteció los elementos indígenas del proceso de mestizaje, la cultura popular decimonónica y revalorizó lo prehispánico.[10] Independientemente de las estrategias seguidas por los gobiernos, los principales objetivos del nacionalismo revolucionario eran la justicia social y la elevación del nivel de vida de amplios sectores de la población, que debían incorporarse al proyecto modernizador. El intervencionismo estatal era la vía por la cual habría de alcanzarse la mejora en las condiciones de vida de la población y la edificación de una sociedad cada vez más homogénea y unificada. El Estado paternalista, pero también autoritario, apareció como el promotor de una revolución social permanente y el proveedor y protector de los derechos sociales fundamentales. Al amparo del nacionalismo revolucionario se realizó una amplia reforma agraria y buena parte de la población se benefició de

[7] Estos fueron, según David Brading, el repudio a la conquista, el neoaztequismo, el guadalupanismo y el resentimiento contra los "gachupines", elementos que se convirtieron en centrales para la insurgencia mexicana. Véase Brading *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 1973.

[8] Un interesante libro que analiza el nacionalismo mexicano desde distintas perspectivas y en diferentes temporalidades es el de Cecilia Noriega Elío (ed.), *El nacionalismo en México*, México, El Colegio de Michoacán, 1992.

[9] Es importante comentar que, durante buena parte del siglo XX, la concepción de lo mexicano se inscribió en dos corrientes: la nacionalista y la cosmopolita. Estas elaboraciones quizá se observaron con mayor claridad en el ámbito cultural, en el que la primera fue claramente apoyada por el Estado, y su premisa central era que la identidad nacional debía sustentarse en las experiencias, historia y recursos de la nación. La segunda corriente, por su parte, aparecía como opositora, pugnaba por abrir la nación a las influencias modernas e internacionales, con la intención de ser parte de las mismas corrientes culturales que el resto de Hispanoaméria y Occidente. A pesar de sus diferencias, los cosmopolitas no negaban los orígenes ni los principales problemas del país y, al igual que los nacionalistas, pretendían contribuir a la resolución de los mismos. En distintos momentos a lo largo del siglo pasado, estas corrientes se confrontaron, a los cosmopolitas se les calificó de extranjerizantes y a los nacionalistas se les adjudicó una actitud que impedía a la nación asumir su lugar en la comunidad internacional. Sobre esta interesante tensión, véase Deborah Cohn, "La construcción de la identidad cultural en México: Nacionalismo, cosmopolitismo e infraestructura intelectual, 1945-1968", *Revista hispánica de Flandes y Holanda*, núm. 22, 2002, pp. 89-103.

[10] Beatriz Urías, "El nacionalismo revolucionario mexicano y sus críticos (1920-1960)", Documento de Trabajo núm. 55, IEALT, octubre de 2013, p. 6.

la creación de importantes instituciones del Estado dedicadas a impartir educación gratuita y proporcionar atención médica y social; en ese proceso el Estado acrecentó su poder económico, ya que para el proyecto este era un requisito indispensable para que se pudiesen cumplir los objetivos de la Revolución.

El nacionalismo que caracterizó al Estado mexicano posrevolucionario también funcionó, particularmente durante la primera mitad del siglo XX, como un instrumento para resolver el conflicto entre grupos, como un dispositivo de control social,[11] y un eficaz medio por el que la estructura de poder integró los intereses de todas las clases al desarrollo capitalista.[12] El modelo político sobre el que se erigió tenía como eje el funcionamiento de un partido hegemónico, el Partido Revolucionario Institucional (PRI), que cumplió el papel de principal articulador de la relación entre el Estado y la sociedad mexicana. El rol de este partido como gestor de las demandas de obreros, campesinos y organizaciones populares fue posible gracias a un bien aceitado sistema corporativo que contribuyó a mediatizar el conflicto social y a controlar la participación política. A la larga, la carencia de democracia dentro de las organizaciones gremiales, el presidencialismo exacerbado, el clientelismo y el autoritarismo de las instituciones del Estado fueron desgastando la relación con la sociedad y terminaron por acentuar la oposición.

Entre las décadas de 1950 y 1970 en México se forjó el nuevo proyecto de desarrollo cuyo centro era la industrialización a la que se le adjudicó el poder de llevar el país hacia el progreso. Si bien se generó un importante proceso de modernización, también se desarrollaron varios conflictos sociales y políticos que mostraron la otra cara del modelo económico adoptado. A partir de 1958 diversos grupos de trabajadores, como los del magisterio, petroleros, telegrafistas y ferrocarrileros se movilizaron debido al descontento acumulado, producto de un periodo de compresión salarial, limitaciones en las prestaciones de seguridad social y autoritarismo sindical. Con ese antecedente, el sexenio de Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970) fue un momento clave para la expresión del desgaste entre las relaciones del Estado y la sociedad mexicana. El orden en todas las dimensiones de la vida nacional fue un rasgo del sexenio. En el terreno económico el presidente se comprometió con un crecimiento sostenido, aunque moderado, y para lograrlo incluso se justificaba una política de mano dura; en su visión, ante los logros materiales de su gobierno los movimientos sociales opositores no tendrían legitimidad y de seguir cuestionándolo se convertirían en enemigos del interés nacional.[13] Díaz Ordaz no pretendía tanto la ausencia de conflictos sociales pero sí su

[11] F.C. Turner, *La dinámica del nacionalismo mexicano*, México, Grijalbo, 1971, pp. 20-21.

[12] Carlos Monsiváis, "1968-1978: Notas sobre cultura y sociedad en México", *Cuadernos Políticos*, núm. 17, 1978.

[13] Francisco Pérez-Arce Ibarra, *El principio (1968-1988: años de rebeldía)*, México, Editorial Ítaca, 2007.

aislamiento, su control y, de ser necesario, su sometimiento. El movimiento social de los estudiantes en octubre de 1968 habría de sintetizar un proceso de cambios estructurales y sistémicos iniciados desde fines de la década de 1950. La actitud represora que tomó el presidente frente a los estudiantes, quienes esencialmente cuestionaban el autoritarismo del régimen y hacían un llamado a la libertad, fue una clara prueba de que el orden habría de imponerse a toda costa. La violencia como respuesta política mostró a un régimen que no era capaz de negociar ni construir consensos.[14]

Ante el silencio de la mayor parte de la alta jerarquía de la Iglesia católica frente a la represión, en el contexto del conflicto, el 26 de marzo de 1968, un grupo de obispos elaboraron la "Carta Pastoral sobre el Desarrollo e Integración del País" en la que se reconocía que su misión era contribuir a la concientización de los creyentes y se afirmaba que no era suficiente con poseer una doctrina, sino que lo importante era analizar la realidad social, la cual, si bien se encaminaba hacia el progreso, los beneficios de este no era similares para toda la población.[15] En este documento se retomaban aspectos importantes de la relación de la Iglesia con el mundo según el modelo propuesto por la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, aplicados a la realidad mexicana.[16] En la carta se señalan la desigualdad, el autoritarismo y la injusticia como elementos que contribuían al conflicto social e incluso se proponía una mirada crítica de las estructuras de la propia Iglesia.[17]

En ese escenario, Sergio Méndez Arceo llamó a recapacitar sobre la situación nacional. Para ese momento ya había optado por una nueva ruta respecto a su actividad pastoral, por lo que participó activamente en la II reunión del Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam) en el que los obispos del continente abogaron por releer los temas conciliares desde la realidad de América Latina y se propusieron impulsar una acción pastoral comprometida con los grupos marginados. En su homilía del 22 de septiembre de 1968, anticipándose al desenlace del conflicto estudiantil de octubre de ese año, el obispo de Cuernavaca dijo:

> Me aterroriza ser perro mudo y muchas veces me he reprochado [...] Estoy obligado a llamar anticristo al que absolutice las acciones del hombre, así sean las instituciones concretas de tu Iglesia o de la Revolución [...] Creo en la validez de la

[14] Ricardo Pozas Horcasitas, "Los años sesenta en México: la gestación del movimiento social de 1968", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año LXIII, núm. 234, septiembre-diciembre, 2018, p. 112.

[15] "Carta Pastoral sobre el Desarrollo e Integración del País", 1968, disponible en: https://issuu.com/jbzilli/docs/carta_pastoral_del_episcopado_mexic<

[16] Hugo Armando Escontrilla Valdez, "Iglesia católica y sociedad civil: tensiones y rupturas", *Política y Cultura*, núm. 38, 2012, p. 74.

[17] Algunos de los obispos que participaron en la redacción del documento fueron Adalberto Almeida, Alberto Sánchez Tinoco, Samuel Ruiz y el Padre Pedro Velázquez.

> reforma permanente, en la urgencia de la realización siempre nueva, en la eficacia de la "utopía" [...] Hemos manifestado los temores de que la violencia de un orden envejecido llegase a provocar la violencia de los oprimidos o impotentes. No entiendo el legalismo, la dureza, la incomprensión, la amenaza, la impaciencia del poder [...] Me indigna [...] el olvido de la historia, los pretextos de la salvaguardia del orden, la pantalla del progreso y del auge económico, la ostentación de sus fiestas religiosas y profanas, el abuso de la religión que hacen los privilegiados [...] No me sorprende, pero lamento la falta de continuidad en el diálogo no acertadamente iniciado, único escape para la crisis de autoridad y de obediencia [...] Me ilusiona encontrar en este Movimiento la aurora de un despertar cívico [...] estoy seguro de que en un próximo futuro ni el lenguaje, ni las actitudes serán las mismas en nuestra Nación.[18]

Con la represión del movimiento estudiantil atrás quedaría el México social y políticamente "en paz" y comenzaba otra etapa de mayor conciencia y de nuevas tensiones políticas e ideológicas con repercusiones para el Estado y para la Iglesia católica. Cuando la situación nacional se complicó más, la jerarquía católica siguió sin manifestar una crítica clara y contundente a la actitud eclesiástica de la autoridad. En el momento en que estalló la etapa más difícil, el gobierno estableció un acercamiento con la alta jerarquía católica para buscar, si no su apoyo, por lo menos su no intervención.[19] Durante el conflicto, monseñor Ernesto Corripio Ahumada, presidente de la Conferencia del Episcopado Mexicano, declaró: "comprendemos bien la difícil tarea de gobernar y no podemos aprobar el ímpetu destructor ni el criminal aprovechamiento [...] de las admirables cualidades de la juventud para inducirla a la violencia, a la lucha anárquica, al enfrentamiento desproporcionado, aun cuando fueran nobles las motivaciones".[20]

Los nuevos aires de la Iglesia posconciliar, sin embargo, también permitían hablar de fe y liberación, por lo que poco a poco una definición de la identidad cristiana pueblocéntrica desplazó la tradicional visión eclesiocéntrica, intentado dejar de lado la teología de la cristiandad colonial e institucional, para promover

[18] Archivo Personal Sergio Méndez Arceo, en adelante APSMA, Homilía del 22 de septiembre de 1968, Serie Liturgia, Subserie Homilías, Caja 64, exp. 26, Años 1678-1971.

[19] Según Samuel Ruiz, después de la represión se reunieron 18 obispos de todo el país, para analizar la situación. Aunque Méndez Arceo no era parte del grupo, él y el padre Pedro Velásquez, del Secretariado Social Mexicano, insistieron en que el episcopado se pronunciara ante la grave situación. Debido a la falta de acuerdo, el obispo de Cuernavaca leyó por teléfono a varios de los líderes católicos, que aún permanecían en la Ciudad de México, un texto titulado "Sobre el movimiento estudiantil", el cual se dio a conocer solo con el respaldo de un pequeño grupo. Carlos Fazio, *No quiero ser perro mudo: don Sergio Méndez Arceo y el 68*, Colección "Celebrando a don Sergio", 1, México, Equipo Celebrando a Don Sergio, 1998, pp. 34-35.

[20] Conferencia del Episcopado Mexicano, "Carta Pastoral del Episcopado Mexicano sobre el Desarrollo e Integración del País", en *Documentos colectivos del Episcopado Mexicano*, 1968, *A diez años del Concilio Vaticano II*, México, Comisión Episcopal de Medios de Comunicación Social, 1991, núm. 3, p. 118.

el camino de una teología de la liberación,[21] propuesta que tuvo como punto de partida 1969. Desde finales de la década de 1960, un sector de los sacerdotes, religiosos y laicos de la Iglesia católica intentaría dar al cristianismo un enfoque más cercano a las realidades nacionales y a la gente.[22] Ahí donde el conservadurismo católico mexicano y los sectores conservadores del gobierno veían peligro, Sergio Méndez Arceo veía esperanza y posibilidades de cambio. Mientras buena parte del episcopado coincidía con el gobierno en el argumento de que la movilización estudiantil había sido una muestra de la conjura extranjera, el obispo de Cuernavaca lo consideraba el desarrollo de un proceso de concientización de la sociedad mexicana. En alusión a la teoría de la conspiración usada por el presidente de la república como justificación de la represión de los estudiantes, Méndez Arceo dijo en su homilía del 27 de octubre:

> Ante los acontecimientos que nos llenan de vergüenza y de tristeza hay que considerar positivo y consolador el hecho de que los jóvenes hayan despertado así a una conciencia política y social y que aporten a México una esperanza que es nuestro deber alentar […] Que la certidumbre en los estudiantes y en la ciudadanía de la magnanimidad y del respeto a la justicia y del imperio de la libertad, borre el temor de que tenga lugar en México […] un periodo de dureza, de represión, de mano férrea, de persecución al pensamiento y a su expresión […] Queremos que la misma autoridad sea el líder de las demandas justas en un pueblo que las pide […] que sea capaz de discernir con oportunidad, sin arbitrios inquisitoriales, la paja del grano, la cizaña del trigo, los revolucionarios sinceros de los aprovechados y de los criminales.[23]

A lo largo del siglo XX, la Iglesia católica había disputado al Estado mexicano, a través de sus organizaciones de laicos, las conciencias de los niños, adolescentes y jóvenes, asumiendo la importante función que, en particular estos últimos, cumplirían en la conservación de las tradiciones, siempre a partir de la orientación de la Iglesia. Cuando, en algún momento, los jóvenes intentaron caminos que contravenían las estrategias de la Iglesia, fueron disciplinados institucionalizando su activismo a través de nuevas organizaciones que eran parte de la estructura eclesiástica o simplemente fueron combatidos por medio de otros grupos y desmovilizados. Méndez Arceo, en cambio, apelaba a la formación crítica y a la capacidad de los jóvenes de convertirse en líderes de una importante revolución cultural y de un cambio en la forma de concebir lo nacional.

[21] Carlos Fazio, "Don Sergio Méndez Arceo: patriarca de la solidaridad liberadora", 2015, disponible en: http://www.sicsal.net/articulos/node/347

[22] Jo Young-Hyun, "Movimiento 'Sacerdotes para el Pueblo' y la transformación socioeclesiástica de México", *Revista Iberoamericana*, 2011, disponible en: http://snuilas.snu.ac.kr/iberopdf/snuibero210104.pdf

[23] APSMA, Homilía del 27 de octubre de 1968, Serie Liturgias, Subserie Homilías, Caja 64, Exp. 26, Años 1698-1971.

En marzo de 1969, el obispo de Cuernavaca visitó la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde dialogó con estudiantes sobre el papel de la "Iglesia ante el mundo" y los instó a mantenerse críticos ante la situación nacional. Méndez Arceo insistió en su importante papel en el proceso de cambio de mentalidad de la sociedad mexicana, para lo que debían partir de un análisis objetivo alentado por la ciencia y el conocimiento de la historia. Posteriormente, en diciembre de ese año, al realizarse el Primer Congreso Nacional de Teología —reunión que levantó temores en la jerarquía católica respecto a la posible pérdida de control doctrinario sobre los sacerdotes, religiosos y seglares, reunidos para debatir sobre los caminos a seguir para la liberación—[24] Sergio Méndez Arceo demandó un cambio profundo de las estructuras políticas, sociales y económicas que en México profundizaban la desigualdad. Lo importante, en su opinión, no era derrocar al gobierno autoritario, sino provocar un cambio en su actitud. Si bien respetaba las posiciones de la alta jerarquía católica, afirmaba que las instituciones del Estado e incluso la propia Iglesia debían abrirse a la crítica y transformarse.

La crisis del nacionalismo católico y la crítica de Méndez Arceo

En julio de 1969, Sergio Méndez Arceo acudió a la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), como respuesta a la invitación de los alumnos de la Preparatoria Popular y en su visita afirmó que la verdadera razón del cambio de la Iglesia eran los pobres y aquellos que reclamaban justicia; enfatizó que las estructuras de la Iglesia tenían que transformarse para que pudieran contribuir a modificar la grave situación nacional y, por primera vez en un espacio tan importante como la universidad, lanzó un llamado a la unidad entre cristianos y marxistas en aras de abrir paso a una sociedad más justa. Sobre la actitud de su Iglesia, el obispo afirmó:

> Me duele que la Iglesia no haya visto el signo de los tiempos. Siempre vamos a la zaga […] El marxismo y el cristianismo caminan juntos en busca de la realización del hombre […] Si [ustedes] son capaces de conocer a Marx y a Mao Tse Tung, sean capaces de conocer a Cristo. Conozcan el Evangelio y la palabra de Dios que es lo más explosivo y revolucionario que hay para la transformación de las personas, de la Iglesia y de la sociedad […] los sacerdotes deben cambiar estructuras dentro de la propia Iglesia, para que luego esta sea agente del cambio de las estructuras.[25]

[24] Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 255-257.

[25] Sergio Méndez Arceo en la BUAP, Tiempo Universitario, Año 2, núm. 23, en http://www.archivohistorico.buap.mx/tiempo/1999/num13/index.html

En los días posteriores a su conferencia en la BUAP, el diario *El Sol de Puebla* publicó las reacciones de varios grupos locales que atacaron a Méndez Arceo, además, el Movimiento Católico Tradicionalista Mexicano y el Movimiento Cristianismo Sí afirmaron que "el comunismo estaba infiltrado en la Iglesia bajo el nombre de progresismo" y realizaron campañas de recolección de firmas para que el arzobispo de Puebla respondiera al discurso de Méndez Arceo. El 26 de agosto de 1970 se publicó la Carta Pastoral titulada "La firmeza de la fe católica", en la que el arzobispo Octaviano Márquez y Toriz afirmaba: "Nadie puede ser al mismo tiempo buen católico y socialista verdadero".[26] El documento y la crítica eran importantes para la jerarquía y la grey católica, puesto que el arzobispo había sido presidente de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) de 1963 a 1967 y su fama de conservador le había ganado adeptos para encabezar una decidida campaña contra el comunismo, por lo que, como parte de esa política, la CEM había mantenido reticencias para aplicar los resolutivos del Concilio Vaticano II.

Cando Luis Echeverría asumió la presidencia de la república (1970-1976) quiso deslindarse de su imagen negativa producto de haber sido parte de la represión estudiantil de 1968, pues entonces tenía el cargo de secretario de Gobernación. En su mensaje de toma de posesión, además de proponer la reorientación de la economía, planteó la necesidad de que fuesen creados nuevos partidos políticos que canalizaran el sentir de la oposición dentro de un marco institucional, invitó a la sociedad a participar en la búsqueda de nuevas vías de comunicación con el gobierno y reconoció la existencia de las fuertes "tendencias conservadoras surgidas de un largo proceso de estabilidad" del régimen político,[27] pretendiendo asumir con ello una imagen de gobernante progresista. La actitud aparentemente conciliadora del presidente disminuyó el descontento de un amplio sector de la sociedad mexicana que ante todo demandaba estabilidad, pero no cambió la opinión negativa y la actitud crítica de la izquierda mexicana; si bien un sector de esta optó por la institucionalización de sus demandas, a través de la formación de partidos políticos, el sector más radical transitó hacia la guerrilla rural y urbana, convencido de que participar a través de los canales formales no ayudaría a transformar la realidad nacional.

Entre tanto, la Iglesia católica enfrentaba sus propios reacomodos producto de un nuevo debate sobre la necesidad de construir una relación distinta con el Estado.[28] Como resultado del proceso de diferenciación que se había iniciado al

[26] Carlos Fazio, "Cuando la conversión de Méndez Arceo se hizo palabra la Iglesia mexicana salió de su mudez", *Proceso*, 1983, disponible en: http://www.proceso.com.mx/135137/cuando-la-conversion-de-mendez-arceo-se-hizo-palabra-la-iglesia-mexicana-salio-de-su-mudez
[27] Luis Medina Peña, *Hacia un nuevo Estado, 1929-1994*, México, FCE, 1995, p, 222.
[28] Manuel Canto y Raquel Pastor, *¿Ha vuelto Dios a México? La transformación de las relaciones Iglesia-Estado*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1991.

interior de la Iglesia católica en la década anterior, a lo largo del decenio de 1970 se perfilaron tres corrientes que coincidían en buscar un nuevo papel para la Iglesia católica, pero tenían diferencias en las estrategias a seguir.[29] Una fracción de la jerarquía católica abogaba por mantener la línea de la cooperación que, en los hechos, se había seguido desde la década de 1940, con la idea de participar activamente en la construcción de un proyecto nacional en el que la Iglesia llevaría a cabo su misión; este grupo albergaba la idea de que esto sería posible porque consideraba positiva la política de apertura del presidente Echeverría. Un segundo grupo, que era la vertiente más progresista y en la que se encontraba Méndez Arceo, consideraba necesario fortalecer a la Iglesia frente al Estado, pero asumiendo un mayor compromiso con los grupos más necesitados de la sociedad.[30] La tercera corriente, que era la mayoritaria en el episcopado, pugnaba por alcanzar un nuevo régimen para la Iglesia católica en México actuando con cautela y moderación, este grupo, que también incluía a buena parte del clero nacional, ganó terreno cuando se centró en la idea de la necesaria reconquista de las masas.

Para entonces, el programa y el discurso del nacionalismo revolucionario que habían sido bien acogidos por la sociedad mexicana durante la primera mitad del siglo XX, eran ya muy criticados por diversos sectores y grupos, como los que abrevaban de una ideología conservadora.[31] Pero también el nacionalismo católico,[32] que se había erigido a lo largo de las décadas como un proyecto alternativo de nación estaba en crisis. Entendido como doctrina y movimiento político, el nacionalismo católico se asentaba en la filosofía tomista, la doctrina social de la Iglesia y el catolicismo social. Si bien el nacionalismo y el catolicismo, pensados como conceptos, pueden resultar antagónicos, debido a la acción diferenciadora, excluyente y etnocéntrica del nacionalismo, enfocado en la construcción de un "nosotros" frente a "ellos", y al universalismo del catolicismo, que parte de la afiliación común, al pensar la relación en términos históricos, esta, aunque resulta más compleja, también es más real. Dicha situación es así sobre todo en la historia de España y sus colonias, pues fue precisamente el catolicismo el que ayudó a construir la identidad de muchas naciones, al mismo tiempo que cimentó una amplia comunidad transterritorial, ligada, entre otros aspectos, por el catolicismo.

[29] Soledad Loaeza, "La iglesia católica mexicana y el reformismo autoritario", *Foro Internacional*, 1984, p. 138-165; M. Canto y R. Pastor, *op. cit.*; R. Blancarte, *op. cit.*

[30] Esta vertiente progresista también fue conocida como sureña, por la presencia de los obispos de Tehuantepec, Arturo Lona Reyes, de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz, y de Xalapa, Sergio Obeso.

[31] Esta se expresó desde la promulgación de la Constitución de 1917, a través de las opiniones de un importante sector de la jerarquía eclesiástica, pero también de una vertiente secular que se dividía en un grupo de pensadores católicos defensores del pensamiento hispanista, como de intelectuales liberal-conservadores. B. Urías, *op. cit.* pp. 16-18.

[32] Es importante distinguir el nacionalismo católico del nacionalismo religioso, que es aquel según el cual el Estado deriva su legitimidad política de una religión.

El nacionalismo católico se oponía al relativismo moral, al liberalismo, al laicismo, al socialismo y al comunismo. Desde la perspectiva del nacionalismo católico, México había sido una tierra elegida, primero por la Virgen de Guadalupe y luego por Cristo Rey, y estaba llamada a reconocer la centralidad de la religión católica en la identidad nacional y en la construcción del pacto social. El nacionalismo católico enaltecía la herencia hispanista en el proceso de mestizaje, insistía en que el valor del catolicismo en la construcción de lo nacional radicaba en la cohesión que había dado a la sociedad mexicana, en haber contribuido a su educación e incluso en el desarrollo del actor pueblo; dicho proyecto había contribuido a la organización social a través del sindicalismo católico, igual que había inspirado proyectos económicos de esencia cooperativista y fomentado la cultura y las artes.

Pero el nacionalismo católico también consideraba a la sociedad como un ente orgánico, por lo que reconocía las jerarquías, las corporaciones y el funcionamiento de cuerpos intermedios que actuaban en una relación vertical; esa visión organicista y corporativa, por la que cada individuo tiene una función definida en la sociedad, debía ser cumplida para que aquella marchase a la perfección y justificaba la pertinencia de las relaciones jerarquizadas y hasta autoritarias. El nacionalismo católico, que no se planteaba el rompimiento de los vínculos de dominación, sino que optaba por el asistencialismo y las acciones subsidiarias, mantenía una visión evolutiva por la que concebía a la Iglesia como un órgano capaz de asimilar las novedades sociales sin romper con la tradición, ni perder su carácter de sociedad perfecta. En este sentido, la crisis del nacionalismo católico se reflejaba en el distanciamiento entre la élite de la Iglesia y la feligresía, en las confrontaciones al interior de su jerarquía y en la falta de sensibilidad de la mayor parte de los obispos y sacerdotes respecto a la compleja realidad social, económica y política que vivía el país.

Un claro ejemplo del distanciamiento de la jerarquía católica de la realidad nacional fue que, cuando el Episcopado Mexicano fue invitado a proponer temas de discusión para las sesiones centrales del Concilio Vaticano II, sus miembros se enfocaron en temas como la maternidad espiritual de la virgen sobre la humanidad, las relaciones de clero regular con los obispos, los procesos administrativos, las fiestas, los ritos, las devociones y las oraciones, de tal suerte que quienes asistieron al Concilio entre 1962 y 1963 realmente tuvieron una participación poco relevante. No obstante, entre el final de este último año y 1965, el arzobispo de México, Miguel Darío Miranda, tuvo una incursión más interesante, al reflexionar sobre los textos litúrgicos y los rituales bilingües en la misa, pero en especial destacó la contribución del obispo de Cuernavaca, quien debatió sobre el pueblo judío, la participación del pueblo en la liturgia, la promoción de la lectura popular de la Biblia, el ecumenismo, la libertad religiosa, el diálogo con los protestantes, los judíos, los masones y los ateos, la función de los

seminarios, el celibato y las relaciones entre la Iglesia y el Estado.[33] Méndez Arceo encontró en el Concilio el sentido de su contribución a su Iglesia, el encuentro profundizó y fortaleció algunas convicciones que el obispo ya tenía y lo estimuló a hacer de estas el centro de la renovación de su pastoral, de su Iglesia y de su teología. Fueron tan importantes sus actividades en el Concilio, que quiso mantener informada a la feligresía de Morelos, mediante una carta semanal que envió al director del diario *Correo del Sur*, para su publicación.[34]

Es importante mencionar que la actitud de alerta que al final de la década de 1960 mantenía la alta jerarquía católica, también era producto del avance de otros credos y de lo que a partir de entonces sería la disputa por la feligresía. Según el censo de población de 1970, si bien el catolicismo se mantenía como la religión mayoritaria, comenzaba a dibujarse un mapa con cambios importantes en las distintas regiones del país. El catolicismo conservaba su posición hegemónica y casi unánime en los estados del noroccidente y el altiplano mexicano, en particular en entidades vinculadas con la lucha cristera, donde la población se adscribía al catolicismo en niveles mayores a 97 por ciento, pero en varios estados del norte, el Golfo de México, el Caribe y el centro, aunque la presencia de los católicos era aún muy significativa, los grupos evangélicos y otras disidencias religiosas se abrían paso y comenzaban a cuestionar la supremacía católica.[35]

Así las cosas, el imaginario social de la década de 1970 cambiaba por la renovación del campo religioso y porque los nuevos aires dentro de la iglesia católica mostraban la dificultad de la función orientadora de la Iglesia, cuando esta no se comprometía con las causas de los grupos más vulnerables y cuando, en los hechos, las acciones de la mayor parte de su jerarquía denotaban un mayor interés por disputar el control de los fieles con otras religiones y la relación con la clase política. Si en la concepción del nacionalismo católico, la Iglesia, como institución de origen divino, tenía la misión de definir la moral social, la situación nacional de mediados del decenio de 1970 en México reflejaba que la moral conservadora de la Iglesia no podía seguir rigiendo de forma generalizada a una sociedad más plural y compleja en todos los sentidos. Así, la matanza del jueves de Corpus Christi, un día emblemático para la Iglesia católica, exhibió de nuevo el lado más oscuro del

[33] Guillermo Gazanini, "La Iglesia mexicana en el Concilio", *Religión Digital*, 1979, disponible en: https://www.religiondigital.org/sursum_corda_el_blog_de_guillermo_gazanini/Iglesia-mexicana-Concilio_7_1400029996.html Después de haber vivido la experiencia del concilio, desde 1967 Méndez Arceo impulsó un nuevo modelo de iglesia vinculado al trabajo de los grupos de reflexión bíblica y al desarrollo de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), consideradas el eje de una Iglesia en Movimiento. A. Puente, *op. cit.*

[34] Ángel Sánchez Campos, "Don Sergio Méndez Arceo, Obispo de Cuernavaca", en L. Rentería *et al., op. cit.* p. 111.

[35] Elio Masferrer, "La dinámica de la pluralidad religiosa en México", *Estudos Teológicos*, vol. 54, núm. 1, 2014, p. 55.

ejercicio del poder. También conocido como el Halconazo, debido a la participación de un grupo paramilitar identificado como los Halcones, la represión aconteció el 10 de junio de 1971 cuando una manifestación de estudiantes, en apoyo a otros jóvenes de la Universidad Autónoma de Nuevo León, fue reprimida por el grupo de choque entrenado por la Dirección Federal de Seguridad del entonces gobierno del Distrito Federal, un acto del que el presidente Luis Echeverría también intentó deslindarse.

Ese mismo año, con motivo del III Sínodo General de obispos en Roma y debido a la presión de algunos sectores de la feligresía, un grupo de la CEM elaboró el documento "La Justicia en México" en el que cuestionaba las estructuras sociales injustas, el funcionamiento del sistema político y las desigualdades generadas por el modelo económico; además, se reconocía el "colonialismo evangélico" al que la propia Iglesia había contribuido, particularmente entre los grupos indígenas.[36] Ya que el documento retomaba algunos elementos cercanos a la teología de la liberación, como la idea de "la dimensión política de la fe y la pastoral", no fue aceptado por todos los obispos, por lo que perdió oficialidad episcopal.[37]

En este escenario y en alusión a la represión estudiantil, Méndez Arceo diría en su homilía del domingo 13 de junio de 1971.

> Hoy hemos estado considerando la historia del perdón cristiano, del amor cristiano, que comenzó con Jesús [...] Bajo esta luz les sugiero consideremos el acontecimiento brutal, ininteligible, aunque no absolutamente sorpresivo de la represión de una manifestación estudiantil en la Ciudad de México. El antecedente [es el] del 68 y el clima deliberado, aunque no claramente creado de crítica e información libres [...] Las interpretaciones varían. Yo no vengo a afirmar ideologías aquí. Pero como cristianos yo os sugiero que promovamos la conversión, que es la aceptación esperanzada de nuestro mal y del perdón mutuo. En México no nos convertimos de verdad [...] Nos agitamos, pero escamoteamos la verdad, no nos convencemos, ni convencemos y por esto no generamos el amor creado de la liberación de nuestros males [...] Por esto los jóvenes no creen, no esperan.[38]

Después de la represión y tras declararse nuevamente partidario del socialismo por ser más acorde con los principios evangélicos cristianos, Sergio Méndez Arceo asistió al Primer Encuentro de Cristianos por el Socialismo celebrado en Santiago de Chile, del 23 al 30 de abril de 1972[39] y con eso reafirmó su activa

[36] H.A. Escontrilla Valdez, *op. cit.*, pp. 82-83.
[37] Miguel Concha Malo, *et. al, La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México (1968-1983)*, México, Siglo XXI, 1986, p. 100.
[38] APSMA, Homilía del 13 de junio de 1971, Serie Liturgias, Subserie Homilías, Caja 65, Años 1971-1975, también publicada en el *Correo del Sur*, 20 de junio de 1971.
[39] Véase la página de la Fundación Sergio Méndez Arceo, s.f., disponible en: http://www.fundaciondonsergio.org/esp/gerardo.html

participación en la construcción de un imaginario internacionalista y solidario con los procesos latinoamericanos que, sin embargo, partía del conocimiento profundo de la propia realidad nacional.[40]

En la peregrinación que realizara a la Basílica de Guadalupe, en mayo de 1972, el obispo de Cuernavaca habló a los peregrinos y cuestionó la fusión entre la ideología de los grupos dominantes y los planteamientos de su Iglesia:

> La ideología dominante asume ciertos elementos cristianos que la refuerzan y difunden en vastos sectores de la población. Por otro lado, la ideología dominante penetra en cierta medida la expresión de la fe cristiana, en particular la doctrina social cristiana, la teología, las organizaciones de la Iglesia. La lucha ideológica tiene como una de sus tareas centrales la identificación y el desenmascaramiento de justificaciones ideológicas supuestamente cristianas […] La alianza entre el cristianismo y las clases dominantes explica en gran medida las formas históricas que toma la conciencia cristiana. Por lo tanto, es necesario que una decidida toma de posición de los cristianos al lado de los explotados quiebre esa alianza y, pasando por la verificación de la práctica permita reencontrar un cristianismo renovado que rescate creativamente, en un esfuerzo de fidelidad evangélica, el carácter conflictivo y revolucionario de su inspiración originaria.[41]

En México, la situación social y política se tensaba cada vez más debido a los desencuentros entre el gobierno y el sector empresarial. Hasta 1970 la economía en general había tenido datos positivos y cierta estabilidad, pero a mediados del sexenio de Echeverría la economía comenzó a enfrentar con mayor frecuencia problemas con la inflación incontrolable y la pérdida del poder adquisitivo de la población, lo que fue muy cuestionado por el sector empresarial. Por otra parte, la aparición de las guerrillas rural y urbana crearon un ambiente de confrontación política que terminó por unificar a los sectores conservadores de la sociedad. En los primeros años de la década de 1970 se llevaron a cabo varios secuestros a personajes importantes de la vida económica y, en septiembre de 1973, fueron asesinados dos empresarios a manos de grupos radicales de izquierda que habían optado por la acción guerrillera. El empresariado demandó al gobierno la imposición del orden social y político y, además, en 1975, creó el Consejo Coordinador Empresarial, un organismo pensado para ser una instancia de acción institucional frente al gobierno. El sexenio de Echeverría terminó con un desastre financiero producido por la devaluación del peso en agosto de 1976, situación que profundizó la crisis nacional.

[40] Tania Hernández Vicencio, "Sergio Méndez Arceo y su visión internacionalista", *Política y Cultura*, núm. 38, 2012.

[41] APSMA, Homilía del 17 de mayo de 1972, Serie Liturgias, Subserie Homilías, Caja 65, Años 1971-1975.

Sensible a la delicada situación nacional, el obispo de Cuernavaca se pronunció por buscar nuevas rutas para el desarrollo e insistió en cuestionar los vicios del sistema político, el silencio de la élite de su Iglesia respecto a los conflictos sociales y la persecución de la cual él era objeto. Al respecto, Méndez Arceo dijo:

> En nuestro México, la autoridad civil y la autoridad religiosa [...] han despertado la esperanza de una liberación del hombre y del cambio de mentalidad mediante una participación en las decisiones y en los bienes puestos a la disposición de todo hombre por su Creador. Pero las prácticas tradicionales, el bloqueo ideológico, la corrupción están provocando la desilusión, la desesperanza, las reacciones violentas de quienes consideran necesarios y urgentes los cambios cualitativos y profundos, que también se llaman revolucionarios. Quienes se niegan al cambio [...] no quieren darse cuenta de la violencia institucionalizada y acusan por medios de comunicación eficaces las reacciones muchas veces aisladas y relativamente fáciles de ser reprimidas [...] Ahí tienes también, Señor, la división en la Iglesia, por las calumnias, las injurias y la incomprensión y la imposibilidad de diálogo.[42]

Desde 1967 se habían recrudecido los cuestionamientos por parte de la élite católica a la actividad pastoral del obispo de Cuernavaca, ya que, desde entonces, Méndez Arceo impulsó un nuevo modelo de Iglesia vinculado al trabajo de los grupos de reflexión bíblica y al desarrollo de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), consideradas el eje de una Iglesia en Movimiento. En una carta fechada el 26 de marzo de ese año, que le fue enviada por algunos de sus adversarios, se le acusaba de ser parte un grupo de sacerdotes "semillero de herejías", se le recriminaba la "inadaptación litúrgica de su catedral", le cuestionaron su actitud de diálogo con masones y excomulgados, le cuestionaron la autorización de lo que consideraban música profana en la misa y lo acusaron de mantener una interpretación inexacta del espíritu del Concilio Vaticano II.[43] En los siguientes años y en un ambiente adverso, se iría perfilando con mayor claridad la concepción sobre el nacionalismo de la que Méndez Arceo partía para su activismo religioso y político.

Méndez Arceo y su visión particular de nacionalismo cristiano

El gobierno de José López Portillo (1976-1982) se inició en medio de una severa crisis económica producida por la devaluación del peso en 1976, por lo que ni los esfuerzos conciliatorios del presidente ni los proyectos económicos que puso a disposición de los empresarios fueron suficientes para lograr su adhesión al plan de desarrollo que el gobierno quería impulsar. En busca de la colaboración de todos

[42] APSMA, Homilía del 6 de mayo de 1973, Serie Liturgias, Subserie Homilías, Caja 65, Años 1971-1975.
[43] R. Macín, *op. cit.*

los sectores sociales, el presidente llamó a una Alianza para la Producción, propuso llevar a cabo una reforma económica, administrativa y política y, como elemento publicitario, usó el eslogan "La solución somos todos". Durante su gobierno no se abandonó la cuestión social, pero los esfuerzos se enfocaron en la creación de empleos por medio del aumento del gasto público. Si bien el avance económico llegó con el hallazgo de grandes mantos petroleros en 1978, la bonanza acabó cuando, al final del periodo, se produjo una drástica caída en los precios internacionales del petróleo, lo que dejó al descubierto la difícil situación que realmente vivía la economía nacional y que, en 1982, condujo al gobierno a tomar la medida extrema de la nacionalización bancaria. En el plano político, la credibilidad de un presidente que había prometido una campaña moralizadora se vino a pique desde que varios funcionarios con un pasado corrupto se incorporaron a su gobierno y el nepotismo se convirtió en otra de las marcas de la administración pública.

En un ambiente nacional cada vez más descompuesto, entre 1976 y 1977 se llevó a cabo en la diócesis de Cuernavaca una misión evangelizadora, en un momento particularmente violento en el estado de Morelos. Si bien en la entidad había antecedentes de luchas sociales contra la represión, fue entonces cuando se creó el Frente Pro Derechos Humanos que aglutinó a buena parte de las fuerzas populares que exigían su defensa,[44] y Méndez Arceo avanzó en la construcción de nuevos vínculos pastorales y políticos dentro y fuera del país, lo que ayudó a visibilizar internacionalmente la situación mexicana.

Después de su experiencia conciliar, fueron la asistencia a la II Conferencia Latinoamericana —en la que se inició un proceso de transformación radical de la Iglesia inspirado en el compromiso con los oprimidos— y la represión de los estudiantes en México, en 1968 y 1971, los acontecimientos que confirmaron al obispo de Cuernavaca la necesidad de transformar su actividad pastoral. Aunque Sergio Méndez Arceo reconocía la relevancia para el cambio social de la doctrina marxista y del socialismo, a la par que se sentía atraído por el materialismo histórico como método de análisis de la realidad e incluso llegó a manifestarse a favor de lo que llamó "socialismo cristiano" o "socialismo democrático", para el caso de México, en los hechos, Méndez Arceo no promovió una sociedad sin clases, tampoco planteó una sociedad en la que los medios de producción estuviesen en manos de la clase obrera y no habló de un nuevo papel para el Estado en beneficio de la clase proletaria. El obispo reconoció la aportación del marxismo en los procesos revolucionarios en América Latina, pero no necesariamente coincidió con el uso ideológico que se hacía de esa filosofía. La admiración por la Revolución Cubana y otros movimientos de este tipo en Centroamérica fueron producto sobre todo del efecto que causa en un profundo conocedor

[44] Pilar Puertas, "La fuerza de lo religioso en la construcción", *Caminhos Goiânia*, vol. 13, núm. 1, 2015, p. 179.

de la historia, como era Méndez Arceo, la lucha de los pueblos por lograr su emancipación respecto a los poderes establecidos tanto nacionales como internacionales.

Si bien el obispo honró los esfuerzos y logros de la teología de la liberación, cuyo eje era el proceso revolucionario, incluso armado, en el caso de México, lo que el obispo de Cuernavaca promovió fue más bien una concepción particular de nacionalismo cristiano. Si bien, como se dijo, la relación conceptual entre nacionalismo y catolicismo es difícil de aceptar, pensar en el nacionalismo cristiano podría parecer doblemente erróneo, considerando que el concepto de nacionalismo se define por la exclusión, la diferenciación y la construcción de un nosotros frente a ellos, en tanto que la esencia del cristianismo es la inclusión, la edificación de un amplio nosotros que acepta la pluralidad. Sergio Méndez Arceo hacía alusión a un nacionalismo que construyera una unidad que no significaba uniformidad; pedía volver a la esencia del cristianismo, un cristianismo culturalmente plural, un cristianismo de liberación[45] que no se configura como una religión vinculada a una cultura, a una lengua, a un libro o a un orden social y político determinado.

Después de una relectura del Evangelio y a la luz de la realidad mexicana y latinoamericana, el obispo adoptó un cristianismo renovado que representaba un encuentro con el mundo posmoderno, por lo que incorporaba el análisis histórico, el reconocimiento del avance de las ciencias, reconocía el pluralismo religioso y la diversidad cultural.[46] Con un conocimiento profundo de los documentos previos al Concilio Vaticano II, en su concepción del nacionalismo se vislumbraba la esencia de las enseñanzas de Juan XXIII, relativas a la distinción entre "la sustancia de la antigua doctrina del *depositum fidei* [depósito de fe] y las formas históricas de su ropaje",[47] que los obispos conciliares adoptaron para leer los principios plasmados en encíclicas como *Mater et Magistra*, relativa al desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina social cristiana (mayo de 1961), en la que el papa reconocía la interdependencia de las naciones y la necesidad de que los Estados se prestasen ayudan mutua:

> necesariamente la interdependencia de los pueblos se hace cada vez mayor [...] los problemas más importantes del día en el ámbito científico y técnico, económico y social, político y cultural, por rebasar con frecuencia las posibilidades de un solo

[45] Se trata de una nueva fraternidad entre revolucionarios cristianos y revolucionarios ateos o agnósticos. Michael Löwy, *Cristianismo de Liberación. Perspectivas marxistas y ecosocialistas*, Barcelona, El Viejo Topo, 2019.

[46] Marcus J. Borg, *El corazón del cristianismo. Redescubrir una vida de fe*, Madrid, PPC Editorial, 2005.

[47] Giulio Girardi, "Conversión de un obispo al cristianismo: la solidaridad liberadora en el proceso de maduración humana y cristiana de Don Sergio Méndez Arceo", en L. Rentería *et al., op. cit.*, p.17.

> país, afectan necesariamente a muchas y algunas veces a todas las naciones [estas] al hallarse necesitadas, unas de ayudas complementarias y las otras de ulteriores perfeccionamientos, solo podrán atender a su propia utilidad mirando simultáneamente al provecho de los demás [...] es de todo punto preciso que los Estados se entiendan bien y se presten ayuda mutua.[48]

Siguiendo los preceptos de otra encíclica clave como fue *Pacem in Terris* (abril de 1963), Méndez Arceo tenía presente que para su Iglesia tres eran los rasgos de esos tiempos: la elevación del mundo laboral, la participación de la mujer en la vida pública y la emancipación de los pueblos.[49] Respecto a este último punto, el obispo adoptaba el mandato de que la Iglesia debía poner "todo su empeño en la unión de los hombres de cualquier raza y nación", una premisa sobre la que también se insistió en *Lumen Gentium* (noviembre de 1964), una de las cuatro pastorales promulgadas en el Concilio, en la que a la Iglesia se le asignó el deber de conseguir "la unidad completa entre todos los hombres y naciones".[50]

De igual forma, en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (diciembre de 1965) se hizo un llamado a los sacerdotes y obispos para que evitaran toda causa de dispersión de los pueblos y lucharan por la unidad de la familia de Dios; se les mandataba ampliar su acción pastoral *ultra fines propriae nationis* [más allá de los límites de las naciones] y a contribuir a la renuncia del egoísmo nacional, así como a trabajar porque los líderes políticos dejasen de lado la ambición de dominar a otras naciones. Según este documento, la autoridad pública, los gobiernos y los Estados no se habían establecido para recluir forzosamente al ciudadano dentro de los límites de la propia nación, sino para asegurar el bien común, el cual no podía separarse del bien propio de toda la familia humana, de ahí que las comunidades políticas, al procurar sus propios intereses, no solo no debían perjudicar a las demás, sino que todas ellas habrían de unir sus propósitos y esfuerzos, siempre que la acción aislada de alguna no bastase para conseguir los fines deseados. La Iglesia debía contribuir a la unidad de los pueblos, en virtud de su misión y naturaleza, la institución eclesiástica no debía estar ligada a una forma particular de civilización humana ni a sistema político, económico y social y, en cambio, debía contribuir al vínculo estrecho entre las comunidades

[48] Véase el apartado sobre Colaboración en el plano mundial de la encíclica *Mater et Magistra*, en concreto los numerales del 200 al 202, disponible en: http://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html

[49] Véase el apartado I De la ordenación de las relaciones civiles de la encíclica *Pacem in Terris*, en concreto los numerales del 39 al 45, disponible en: http://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf j-xxiii_enc_11041963_pacem.html

[50] Ver el Capítulo I El misterio de la Iglesia de la Constitución *Lumen Gentium*, en concreto el numeral 1, disponible en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html

y naciones y luchar por superar todas las desavenencias entre las razas, para dar firmeza interna a justas asociaciones humanas.[51]

Otros postulados importantes sobre esta concepción del nacionalismo cristiano fueron delineados en documentos como el Decreto Conciliar *Ad Gentes* [A las naciones], de diciembre de 1965, en el que se estableció que:

> la comunidad de fieles, dotada de las riquezas de la cultura de su nación, ha de arraigar profundamente en el pueblo [...] Cultívese el espíritu ecuménico entre los neófitos [...] Recuérdese que los fieles cristianos [...] "no son distintos de los demás hombres ni por el régimen, ni por la lengua, ni por las instituciones políticas de la vida, por tanto, vivan para Dios y para Cristo según las costumbres honestas de su pueblo; cultiven como buenos ciudadanos verdadera y eficazmente el amor a la Patria, evitando enteramente el desprecio de las otras razas y el nacionalismo exagerado, y promoviendo el amor universal de los hombres".[52]

El nacionalismo entendido en clave cristiana partía del reconocimiento de una historia propia que se conectaba con las historias de los otros, por lo que, desde el punto de vista histórico, el cristianismo no necesariamente era incompatible con el nacionalismo y, viceversa, un nacionalismo que ante todo tuviese como centro un sentimiento patriótico, no forzosamente habría de confrontarse con el cristianismo. El patriotismo, en esencia inclusivo, se centraba en el amor por el propio país y la voluntad de servirle, por lo que permitía identificar intereses comunes con otras naciones para lograr juntos lo que no se podía lograr solo.[53] En la perspectiva del nacionalismo cristiano, quienes trataran de seguir las enseñanzas Jesucristo no debían limitarse a actuar en un pequeño mundo geográfico o mental, sino estar abiertos al mundo.[54]

[51] Véase el Capítulo IV de la Misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, en concreto el numeral 42, disponible en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

[52] Véase el artículo 3 de la Formación de la comunidad cristiana, del Decreto Conciliar *Ad Gentes*, en concreto el numeral 15, disponible en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_sp.html

[53] Es importante distinguir esta concepción de otras parecidas en sus términos, más no en su contenido. Tal es el caso del cristianismo nacionalista por el que se excluía de un país a todos aquellos que no estuvieran bautizados y solo los cristianos podían tener la calidad de ciudadanos, por lo que se empleaba cualquier medio, aunque fuera inmoral y no cristiano, con el fin de asegurar la pervivencia del cristianismo en una nación, como ocurrió durante la Inquisición, la expulsión de los judíos y las guerras de religión. Otro caso es el del nacionalismo cristiano que surgió particularmente en España dentro del catolicismo, y que se erige en principios tradicionalistas, teocráticos, clericalistas, ultracatólicos, antiliberales e incluso racistas. Todo lo cual ha supuesto un regreso a una especie de feudalismo, un afán de insolidaridad, discordia y de violenta ruptura con la modernidad. Enrique González Fernández, *Nacionalismo y cristianismo*, Madrid, Unión Editorial, 2016.

[54] *Idem*.

Sergio Méndez Arceo evocó la esencia del Evangelio y afirmó que cada cristiano tenía la obligación de esforzarse para cruzar las fronteras de cualquier tipo. El obispo no absolutizó la nación ni lo nacional; en su concepción, las personas no estaban subordinadas a un territorio, ya fuese real o ficticio, o a un modelo social, de ahí que incluso siendo partidario del socialismo afirmara que su postura no implicaba adoptarlo como modelo de sociedad *per se*. Méndez Arceo consideraba que la noción tradicional de nacionalismo deformaba la realidad y producía una interpretación falsa de otras realidades. Imaginaba la transformación nacional como parte de una gran familia transnacional, es decir, como parte de un amplio espacio histórica y culturalmente construido, en el que las relaciones, estructuras y procesos sociales, si bien remitían a una identidad propia, siempre estaban en conexión con ámbitos sociales allende las fronteras territoriales y políticas; la nación no debía entenderse de forma aislada, sino como parte de una estructura global de relaciones sociales.

La concepción del ecumenismo que tenía el obispo Méndez Arceo también aportaba positivamente a la perspectiva del nacionalismo cristiano, toda vez que la esencia, en ambos casos, era la búsqueda de la unidad en la pluralidad. El obispo abordó este tema en varias de sus intervenciones en el Concilio Vaticano II, mostrando que su reflexión teológica estaba directamente ligada a su experiencia pastoral.[55] Sergio Méndez Arceo no hacía referencia a un mero diálogo interreligioso, adoptar una postura ecuménica implicaba asumir un camino de superación de las divisiones de los cristianos, para cumplir el mandato de Cristo. Esta "teología de la unidad",[56] hacía posible concebir la convergencia entre los hombres más allá de los limites económicos, políticos, sociales, culturales y religiosos que imponen las propias naciones y los distintos discursos sobre la identidad nacional. En una de sus intervenciones en el Concilio, relativa al tema de la Iglesia y la participación política de los cristianos, el obispo aludió al ecumenismo y afirmó que su esencia es "testimoniar una interpretación cristiana del mundo y ayudar a tirar los muros que impiden la libre proclamación del Evangelio. La Iglesia ha de instruir sobre la actitud cristiana [...] sobre los principios de identidad (diferenciación) y colaboración que han de ser orientadores de la relación entre la Iglesia y la sociedad".[57]

Méndez Arceo también asumió un compromiso claro con una de las conclusiones de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Puebla en 1979, que, entre otras cosas, planteó lo siguiente.

[55] Tan relevante fue su alocución en la segunda sesión del concilio el 20 de noviembre de 1963, que su texto se editó en una colección de cincuenta discursos conciliares escogidos por Hans Küng, misma que se publicó en "Don Sergio vive", *Boletín*, año 1, núm. 5, diciembre de 1995, p. 1.
[56] Jorge Pixley, "La Iglesia, sacramento de unidad: el ecumenismo de Don Sergio Méndez Arceo", en L. Rentería *et al., op. cit.*, p. 297.
[57] DOCUMENTA... Sesión II, vol. 5, p. 482 y ss., citado en Carlos Salcedo Palacios, "Participación de Don Sergio Méndez Arceo en el Concilio Vaticano II", en L. Rentería *et al., op. cit.*, p. 153.

> Tanto el desequilibrio de la sociedad internacional como la necesidad de salvaguardar el carácter trascendente de la persona humana en un nuevo orden internacional, hacen que la Iglesia urja la proclamación y el esfuerzo por hacer realidad ciertos derechos, como el derecho a una convivencia internacional justa entre las naciones, con pleno respeto a su autodeterminación económica, política, social y cultural. El derecho de cada nación a defender y promover sus propios intereses [...] El derecho a una nueva cooperación internacional que revise las condiciones originales de dicha cooperación [...] En especial reconociendo que los pueblos latinoamericanos tienen tantos valores, necesidades, dificultades y esperanzas en común, se debe promover una legítima integración que supere los egoísmos y los estrechos nacionalismos y respete la legítima autonomía de cada pueblo, su integridad territorial, etc.[58]

El periodo comprendido entre la segunda mitad de la década de 1970 y la de 1980 se caracterizó por el ascenso en el mundo del neoliberalismo económico y el conservadurismo político y social. Emergieron grupos neoconservadores como reacción a las ideas de la contracultura de izquierda, se defendió la superioridad moral de Estados Unidos sobre el resto del mundo y se mostró una actitud intransigente respecto a las manifestaciones sociales y políticas alternativas. Los gobiernos de Margaret Tatcher en Inglaterra (1979-1985) y Ronald Reagan en Estados Unidos (1981-1989) fueron emblemáticos de esta nueva etapa y a su amparo cobró forma en América Latina el Estado neoliberal, que amplió las capas de marginados en todos los países donde el modelo fue instrumentado por los gobiernos.

La difícil experiencia latinoamericana y las reflexiones teológicas del obispo Méndez Arceo configuraron en su pensamiento otro concepto importante que fue la solidaridad liberadora —constitutiva de la identidad cristiana, pero también en opción laica— que enriqueció su concepción sobre el nacionalismo cristiano, ya que aquella exigía una toma de partido frente a las relaciones tradicionales de dominación y frente a una visión homogeneizadora, que no necesariamente buscaba la igualdad, y que se identificaba con las ideas y valores dominantes, ante la cual la solidaridad liberadora representaba una explícita opción antiimperialista y el anhelo de una sociedad que se construyera de forma alternativa.[59] El "optimismo histórico"[60] que se derivaba de esta propuesta y que es parte esencial del pensamiento del obispo de Cuernavaca, proponía que el triunfo del pueblo, de

[58] Véase el Capítulo II Visión socio-cultural de la realidad de América Latina, de las conclusiones de la III Celam, en concreto los numerales del 1275 al 1278, disponible en: https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

[59] Giulio Girardi, "Conflicto entre solidaridad integradora y solidaridad liberadora", en L. Rentería *et al., op. cit.*, pp. 367-368.

[60] Giulio Girardi, "La solidaridad liberadora, opción ético-política", en L. Rentería *et al., op. cit.*, p. 386.

los grupos y las naciones oprimidas sí era posible y se oponía a las visiones en las que no había alternativa de cambio y que planteaban el fin de la historia como el triunfo de un solo modelo de desarrollo. La incorporación de la idea de la solidaridad liberadora a su concepción de nacionalismo cristiano se consolidó a la luz de los procesos revolucionarios en Centroamérica y la confrontación a los regímenes militares en el Cono Sur.

A propósito del genocidio en Guatemala, el 9 de abril de 1981, Méndez Arceo dijo desde el púlpito.

> Guatemala es nuestro vecino. Las decisiones internacionales de México se hacen más nacionales en ese caso. Nosotros los cristianos mexicanos hemos de ser muy lúcidos para discernir los caminos de fortalecimiento de nuestro gobierno, tan ejemplar en sus alianzas y colaboraciones con nuestros hermanos de Centroamérica y el Caribe. Nos darán lucidez y fuerza nuestros esfuerzos por avanzar en México en los caminos de la organización para la justicia, la igualdad y la libertad conforme la creación del Reino de Dios nos lo exige. La solidaridad con los pueblos de Centroamérica nos hace crecer.[61]

En otra ocasión, el obispo aludió a la situación de Centroamérica y planteó:

> ¡Cuántos años de lucha liberadora! ¡Cómo se prolonga ahora la guerra! y cómo amenaza continuarse […] así se encuentra no nada más El Salvador, así se encuentran nuestros pueblos, así se encuentra ahora México. Nunca nos habíamos sentido tan débiles y al mismo tiempo cómo se acentúan las divisiones en el cuerpo social […] Así está Nicaragua, y hemos rogado por Nicaragua, la hemos acompañado. Qué grave responsabilidad la del acompañamiento que sí tiene límites, pero no los límites de egoísmos, sino los límites que nos impusiera la voluntad de Dios. Acompañar en la lucha para que nadie nos pueda acusar de abandonar a nuestro pueblo […] Hermanos y hermanas, acompañemos a nuestros hermanos de Guatemala; ahora se está haciendo notar el acompañamiento de México como nación a Guatemala […] El pueblo mexicano empieza a despertarse a esa realidad de acompañamiento generoso a refugiados en sus zonas fronterizas.[62]

Esta visión del cristianismo invitaba a no quedarse en el nacionalismo arcaico, de un egoísmo insolidario y, en cambio, promovía el reconocimiento de que la

> verdadera nobleza del hombre no estriba en haber nacido en tal o cual país, con una u otra condición social o racial, ni en el orgullo exacerbado por la idiosincrasia

[61] APSMA, Homilía del 10 de mayo de 1981, Serie Liturgias, Subserie Homilías, Caja 67, Años 1982-1992.
[62] APSMA, Homilía del 10 de octubre de 1982, Serie Liturgias, Subserie Homilías, Caja 67, Años 1982-1992.

> propia, y tampoco en la invocación al particularismo o a la diferencia de unos pueblos que se desentienden del futuro de los otros mediante la creación de fronteras de cualquier tipo. El nacionalismo cristiano evocaba los rasgos compartidos y la riqueza derivada de la pluralidad. Absolutizar una nación es comportarse de forma ajena al cristianismo, el verdadero deber cristiano era crear lazos y abrir las fronteras artificiales establecidas por los hombres.[63]

En México, cuando Miguel de la Madrid llegó al gobierno (1982-1989) se produjo un viraje sustancial en el modelo de desarrollo y la concepción sobre el nacionalismo. El ala tecnócrata del partido oficial se había fortalecido a lo largo de las décadas y, apuntalada por diversos intereses nacionales y extranjeros vinculados al gran capital y las finanzas, llegó a la presidencia de la república para instrumentar el cambio en la naturaleza del Estado mexicano. El sexenio de De la Madrid se caracterizó por romper con el paradigma desarrollista de los gobiernos anteriores y con el discurso y el programa del nacionalismo revolucionario. Entre tanto, durante ese sexenio y los posteriores gobiernos, el nacionalismo católico se adaptó a los nuevos tiempos. La jerarquía católica se enfocó en su añeja demanda de reforma del contenido de varios artículos que históricamente había disputado al Estado mexicano y se propuso hacer frente al avance que, con mayor claridad, registraron los credos minoritarios en México.

Comentarios finales

El nacionalismo cristiano, que yacía en las reflexiones teológicas y en la actividad pastoral de Sergio Méndez Arceo, disputó al nacionalismo revolucionario la incorporación de lo popular, de los indígenas, de los obreros y de los grupos marginados a un proyecto alternativo de nación. Por otra parte, con una lectura mexicanizada de los documentos conciliares, el obispo de Cuernavaca impulsó el paso de una matriz profundamente católica a una matriz profundamente cristiana como centro del activismo de un sector importantes de los creyentes. Méndez Arceo aportó a la recreación del campo religioso, pero también a una nueva forma de pensar y entender la revolución y al individuo como sujeto histórico. Su actividad pastoral en México y en América Latina contribuyó a la producción de una comunidad de sentido que trascendió la acción institucional, las limitantes geográficas y políticas, así como la tradicional relación pastoral de la Iglesia católica con la feligresía.

Al concluir su periodo al frente del obispado de Cuernavaca en 1982, Sergio Méndez Arceo fue sucedido, un año después, por el conservador Juan Jesús Posadas Ocampo, quien fue enviado a la diócesis para restaurar el orden y disol-

[63] E. González Fernández, *op. cit.*

ver las redes de importantes movimientos sociales y políticos que habían sido creadas por Méndez Arceo. Al dejar este su responsabilidad episcopal, siguió involucrado en diversas acciones de apoyo y solidaridad con los pueblos latinoamericanos y, por supuesto, con organizaciones progresistas dedicadas a la defensa de los derechos humanos.

No quiero dejar de apuntar que, en el terreno de la construcción de la laicidad en México, el obispo de Cuernavaca constituyó una figura bisagra en el proceso de cambio del significado del principio de laicidad en México, como un elemento esencial de lo nacional. Con su prédica y actividad pastoral aportó a la construcción de una laicidad republicana, al incorporar a su concepción el reconocimiento de la soberanía del pueblo y reivindicar nociones distintas a las del catolicismo conservador, sobre los principios de la libertad religiosa y libertad de conciencia, basadas en el ecumenismo como eje central.

Bibliografía

Batista Libanio, João, *Teología de la Liberación*, Santander, Editorial Sal Térrea, 1989.

Blancarte, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Borg, Marcus J., *El corazón del cristianismo. Redescubrir una vida de fe*, Madrid, PPC Editorial, 2005.

Brading, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 1973.

Canto, Manuel y Raquel Pastor, *¿Ha vuelto Dios a México? La transformación de las relaciones Iglesia-Estado*, México, UAM, 1991.

"Carta Pastoral sobre el Desarrollo e Integración del País", 1968, disponible en: https://issuu.com/jbzilli/docs/carta_pastoral_del_episcopado_mexic<

Conferencia del Episcopado Mexicano, "Carta Pastoral del Episcopado Mexicano sobre el Desarrollo e Integración del País", en *Documentos colectivos del Episcopado Mexicano*, 1968, *A diez años del Concilio Vaticano II*, México, Comisión Episcopal de Medios de Comunicación Social, 1991, núm. 3.

Cohn, Deborah, 2002, "La construcción de la identidad cultural en México: Nacionalismo, cosmopolitismo e infraestructura intelectual, 1945-1968", *Revista hispánica de Flandes y Holanda*, núm. 22, 2002, pp. 89-103.

Concha Malo, Miguel *et al., La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México (1968-1983)*, México, Siglo XXI, 1986.

Escontrilla Valdez, Hugo Armando, "Iglesia católica y sociedad civil: tensiones y rupturas", *Política y Cultura*, núm. 38, 2012.

Fazio, Carlos, "Cuando la conversión de Méndez Arceo se hizo palabra la Iglesia mexicana salió de su mudez", *Proceso*, 1983, disponible en: http://www.proceso.com.mx/135137/cuando-la-conversion-de-mendez-arceo-se-hizo-palabra-la-iglesia-mexicana-salio-de-su-mudez

Fazio, Carlos, *La cruz y el martillo*, México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1987.
Fazio, Carlos, *No quiero ser perro mudo: don Sergio Mendez Arceo y el 68*, Colección "Celebrando a don Sergio", 1, México, Equipo Celebrando a don Sergio, 1998.
Fazio, Carlos, "Don Sergio Méndez Arceo: patriarca de la solidaridad liberadora", 2015, disponible en: http://www.sicsal.net/articulos/node/347
Fundación Sergio Méndez Arceo, s.f., disponible en: http://www.fundaciondonsergio.org/esp/gerardo.html
Gazanini Espinoza, Guillermo, "La Iglesia mexicana en el Concilio", *Religión Digital,* 1979, disponible en: https://www.religiondigital.org/sursum_corda_el_blog_de_guillermo_gazanini/Iglesia-mexicana-Concilio_7_1400029996.html
Girardi, Giulio, "Conversión de un obispo al cristianismo: la solidaridad liberadora en el proceso de maduración humana y cristiana de Don Sergio Méndez Arceo", en Leticia Rentería *et al.* (coords.) *Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad latinoamericana*, México, Ediciones Dabar, 2000.
Girardi, Giulio, "Conflicto entre solidaridad integradora y solidaridad liberadora", en Leticia Rentería *et al.* (coords.) *Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad latinoamericana*, México, Ediciones Dabar, 2000.
González Fernández, Enrique, *Nacionalismo y cristianismo*, Madrid, Unión Editorial, 2016.
Gutiérrez Quintanilla, Lya, "Los volcanes de Cuernavaca. Sergio Méndez Arceo, Gregorio Lemercier, Iván Illich", *La Jornada Morelos*, 2007.
Hernández Vicencio, Tania, "Sergio Méndez Arceo y su visión internacionalista", *Política y Cultura*, núm. 38, 2012.
Jo Young-Hyun, "Movimiento 'Sacerdotes para el Pueblo' y la transformación socioeclesiástica de México", *Revista Iberoamericana*, 2011, disponible en: http://snuilas.snu.ac.kr/iberopdf/snuibero210104.pdf
Loaeza, Soledad, "La iglesia católica mexicana y el reformismo autoritario", *Foro Internacional*, 1984, pp. 138-165
Löwy, Michael, *Cristianismo de Liberación. Perspectivas marxistas y ecosocialistas*, Barcelona, El Viejo Topo, 2019.
Macín, Raúl, *Méndez Arceo, ¿político cristiano? (una revolución de la Iglesia)*, Mexico, Editorial Posada, 1972.
Masferrer, Elio, "La dinámica de la pluralidad religiosa en México", *Estudos Teológicos*, vol. 54, núm. 1, 2014.
Medina Peña, Luis, *Hacia un nuevo Estado*, 1929-1994, México, FCE, 1995.
Monsiváis, Carlos, "1968-1978: Notas sobre cultura y sociedad en México", *Cuadernos Políticos*, núm. 17, 1978.
Monsiváis, Carlos, "Muerte y resurrección del nacionalismo mexicano", *Nexos*, 1 de enero de 1987, disponible en: http://www.nexos.com.mx/?p=4721

Noriega Elío, Cecilia (ed.), *El nacionalismo en México*, México, El Colegio de Michoacán, 1992.

Pérez-Arce Ibarra, Francisco, *El principio (1968-1988: años de rebeldía)*, México, Editorial Ítaca, 2007.

Pixley, Jorge, "La Iglesia, sacramento de unidad: el ecumenismo de Don Sergio Méndez Arceo", en Leticia Rentería, *et.al.*, (coords.), 2000, *Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad latinoamericana*, México, Ediciones Dabar, 2000.

Pozas Horcasitas, Ricardo, "Los años sesenta en México: la gestación del movimiento social de 1968", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año LXIII, núm. 234, septiembre-diciembre, 2018.

Puente Lutteroth, Alicia (ed.), *Innovaciones y tensiones en los procesos eclesiales. De la Acción Católica a las Comunidades Eclesiales de Base*, Cuernavaca, Comisión para el Estudio de la Historia de las Iglesias en América Latina y el Caribe (CEHILA)/Conacyt, 2002.

Puertas, Pilar, "La fuerza de lo religioso en la construcción", *Caminhos Goiânia*, vol. 13, núm. 1, 2015, pp. 171-184.

Rentería, Leticia *et al.* (coords.), *Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad latinoamericana*, México, Ediciones Dabar, 2000.

Sánchez Campos, Ángel, "Don Sergio Méndez Arceo, Obispo de Cuernavaca", en Leticia Rentería *et al.* (coords.), *Don Sergio Méndez arceo, patriarca de la solidaridad liberadora*, México, Ediciones Dabar, 2000.

Sánchez Campos, Ángel, *Cuernavaca en el Concilio. 10 cartas y siete intervenciones de Don Sergio Méndez Arceo VII Obispo de Cuernavaca*, Cuernavaca, Fundación Don Sergio Méndez Arceo, 2013.

Sánchez Zariñana, Humberto José, *El despertar de los laicos. Su aporte para transformar el mundo y renovar la Iglesia*, México, Universidad Iberoamericana, 2015.

Salcedo Palacios, Carlos, "Participación de Don Sergio Méndez Arceo en el Concilio Vaticano II", en Leticia Rentería *et al.* (coords.), *Don Sergio Méndez arceo, patriarca de la solidaridad liberadora*, México, Ediciones Dabar, 2000.

Suárez, Luis, *Cuernavaca ante el Vaticano*, México, Grijalbo, 1970.

Turner, F.C., *La dinámica del nacionalismo mexicano*, México, Grijalbo, 1971.

Urías, Beatriz, "El nacionalismo revolucionario mexicano y sus críticos (1920-1960)", Documento de Trabajo núm. 55, Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos (IEALT), octubre, 2013.

Videla, Gabriela, "Sergio Méndez Arceo, un Señor Obispo", *Correo del Sur*, 1982.

Videla, Gabriela, *Sergio Méndez Arceo, un Señor Obispo*, México, Juan Pablos Editor/UAM, 2010.

Young-Hyun, Jo, "Movimiento 'Sacerdotes para el Pueblo' y la transformación socioeclesiástica de México", *Revista Iberoamericana*, 2010, disponible en: http://snuilas.snu.ac.kr/iberopdf/snuibero210104.pdf

Archivos

APSMA, Archivo Personal Sergio Méndez Arceo.
ASSMA, Archivo Sonoro Sergio Méndez Arceo.
Fondo B. Gregorio Selser, documentos de Sergio Méndez Arceo, Centro Académico de la Memoria de Nuestra América.

Monseñor Girolamo Prigione y el Club de Roma en México, 1980-2000

Nora Pérez Rayón y Elizundia*

¿Cómo se configura un grupo de presión política al interior de la élite religiosa católica, en el mundo globalizado y en un proceso nacional de transición hacia la democracia?[1] La capacidad de influencia y dominación de las diversas élites: políticas, empresariales, sindicales, militares, intelectuales y religiosas, es diferencial y multifactorial. El contexto espacial y temporal es fundamental para comprender a las élites y sus configuraciones, sus alcances y límites.

Acercarnos al conocimiento de una élite en particular, en este caso la jerarquía católica, implica destacar de antemano la pluralidad de los grupos que la integran. Esta pluralidad se expresa en forma de corrientes, facciones, círculos o grupos que no son fáciles de clasificar. Si bien comparten a nivel general una cosmovisión y una doctrina, a nivel terrenal y de vida cotidiana se manifiestan convergencias y divergencias al interior mismo de los grupos en lo individual, lo que complejiza su definición en categorías rígidas. Profundizar en el estudio de un grupo determinado a partir de su configuración, sus liderazgos y repre-

* Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

[1] Para propósitos del trabajo entendemos por élite un conjunto de grupos minoritarios que ejercen el poder sobre distintos campos de acción de los sujetos que los conforman y que interactúan con el Estado y la sociedad, tanto en el nivel nacional como internacional. La utilidad teórica del concepto "élite" reside en la relativa facilidad con que puede ser delimitado y definido frente a conceptos tales como Estado, sociedad civil, movimientos sociales, pues proporciona una visión micro del comportamiento. Sin embargo, los autores que han abordado el estudio de las élites varían en cuanto a los criterios sobre la definición de sus miembros, pero se alude siempre a su carácter restringido. Un enfoque define a los miembros de la élite en función de su poder e influencia, evidenciados estos por la capacidad de tomar decisiones que afectan el comportamiento del grupo social; otra visión asume como criterio la opinión de los pares, es decir, la evaluación que realiza "un jurado" acerca del prestigio de sus colegas para definir si pertenecen o no a la élite; otro enfoque, el posicional, advierte que la élite es aquella que ocupa las máximas posiciones formales dentro del aparato estatal, político, económico, religioso y militar. Gaetano Mosca, Wilfredo Pareto, Robert Michels, Robert Dahl y C. Wright Mills entre otros destacan por sus estudios teóricos sobre las élites. Véase Luis Miguel Rionda, "Élites y política en México: una revisión crítica", *Acta Universitaria*, vol. VI, núm. 2, 1996, pp. 33-45.

sentantes, su visión del Estado y la nación enriquece el conocimiento de la élite en cuestión, así como del sistema institucional y social en que se desenvuelve.[2]

Sin entrar en un debate conceptual, para el caso que nos interesa, el análisis de un grupo dentro la élite religiosa, asumimos el enfoque de David Truman. Este autor define a los grupos de interés como cualquier grupo que, basándose en una o varias actitudes compartidas, impulsa ciertas reivindicaciones frente a los demás grupos de la sociedad. Los grupos de interés se constituyen en grupos de presión cuando en cumplimiento de su propia y específica finalidad, influyen sobre el gobierno, el congreso, los partidos políticos, la administración pública o la opinión pública. Devienen en fuerzas políticas, al desplegar una acción encauzada a ejercer influencia para la toma de decisiones políticas, pero no se proponen obtener cargos de gobierno para sus componentes ni participan directamente en los procesos electorales.[3]

El grupo de la jerarquía católica objeto de nuestro análisis, conocido en los medios como Club de Roma,[4] se configuró en torno al delegado apostólico y después nuncio, Girolamo Prigione, quien estableció redes eclesiásticas internas y externas con miembros de élites empresariales y políticas a nivel estatal, nacional e internacional.[5] El proyecto de este grupo se identificaba con el del papa Juan Pablo II y el papel de la Iglesia católica como actor central en la vida política, social y cultural del país.

El texto se inicia por una parte con el análisis del contexto internacional en el que surge un determinado modelo de Iglesia, a partir de la llegada de Juan Pablo II al pontificado (1978) y por la otra a una realidad de crisis política y económica que atravesaba México a principios de la década de 1980. Se plantean asimismo las principales líneas de un proyecto papal consistente y de largo plazo. Se consideró pertinente recordar algunas premisas fundamentales en el estudio de

[2] Esther del Campo, "Los grupos de presión", en Paloma Román (coord.), *Sistema político español*, Madrid, Mc-Graw Hill, 2001, disponible en: htpps://campus.usal.es, pp.1-7.

[3] Citado por E. del Campo, *op. cit.*

[4] El nombre de Club de Roma proviene de medios de prensa y de referencias del sacerdote Antonio Roqueñí y del sociólogo de la religión Bernardo Barranco al grupo que se reunía en la calle Roma en la colonia Juárez, en la Ciudad de México. Por entonces había también un Club de Roma que reunía a financieros y empresarios en la ciudad de Roma.

[5] En ciencias sociales, el término red se utiliza para calificar una gran diversidad de cadenas de relaciones sociales no solo entre individuos, sino entre familias, grupos, organizaciones, etc. Estos diferentes usos de la noción de red obligan a definir el término. Para el objeto de nuestra investigación tomamos la definición de uno de los tipos de red de la tipología de Frederic Sawicki: la red como conjunto de relaciones personales: amistad, familia, vecindad, religión, profesión, clientelismo…, formales o informales de un individuo determinado. La característica de la red personal de alguien "notable" consiste precisamente en tener relaciones en entornos sociales muy diferentes, pero también en la administración y en los círculos de poder extralocales. Así se logra ocupar una posición de intermediario o de filtro para acceder a numerosos recursos. Frederick Sawick, "Para una sociología de los entornos", *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 25, 2011, pp. 37-53

la Iglesia católica como factor político y las especificidades de la élite religiosa en México, así como las características fundamentales del sistema político mexicano y la histórica relación conflictiva de la Iglesia y el Estado, el anticlericalismo del régimen posrevolucionario y la política de conciliación a través del *modus vivendi*.

Girolamo Prigione desde 1978 y hasta 1997 fue el principal promotor del modelo católico de Iglesia del papa polaco, primero como delegado apostólico y después como nuncio. Los mecanismos, las estrategias y tácticas que utilizó para el cumplimiento de sus metas: la modificación del marco jurídico que normaba las relaciones Iglesia-Estado desde 1917 y el establecimiento de relaciones diplomáticas entre México y el Estado Vaticano. De importancia capital fueron los contactos personales y redes sociales que le permitieron llevar a cabo su misión.

Dedicamos un apartado al análisis de los principales actores que integraron el Club de Roma y que apoyaron desde el episcopado a monseñor. Entre ellos distinguimos los contactos en el Vaticano por un lado, sus fieles incondicionales por otro y, por último, los obispos que desde distintos punto de la geografía se convirtieron en sus apoyos, a lo largo de sus casi veinte años en México.

Señalamos también los círculos o corrientes que, al interior del episcopado, no estuvieron de acuerdo con el protagonismo, los procedimientos y los arreglos con los que se comprometieron Girolamo Prigione y sus seguidores, y las causas del debilitamiento de este grupo tras la retirada del nuncio en 1997, en pleno proceso de transición democrática.

Contexto internacional y nacional

La Guerra Fría y el mundo bipolar enmarcan la génesis de una propuesta de gran envergadura encaminada a fortalecer a la Iglesia católica y su cultura en un mundo secularizado y amenazado por el comunismo.[6] La globalización y su revolución científica y tecnológica planteaba desafíos a la institución, pero también oportunidades que Juan Pablo II potencializó para enviar sus mensajes y presentarlos personalmente *urbi et orbi*.

En 1978 la elección de un papa polaco no fue una casualidad: los sectores conservadores de la Iglesia y de la curia romana optan por un personaje oriundo de la llamada "Iglesia del silencio", la de los católicos en los países de Europa del Este en la Guerra Fría. El modelo de la Iglesia polaca se caracteriza por una "eclesialidad de la resistencia y una estructura eclesiástica fuertemente cohesionada. Una catolicidad portadora de cultura religiosa que daba sentido histórico al nacionalismo polaco; resignificaba la identidad patriótica colectiva frente al socialismo secular".[7]

[6] Véase Carl Berstein y Marco Politi, *Su Santidad: el papa Juan Pablo II y la historia de nuestro tiempo*, Bogotá, Grupo Editorial Norma, 1996.

[7] Bernardo Barranco, "Norberto Rivera, el cardenal del poder", en B. Barranco (coord), *Norberto Rivera, el pastor del poder*, México, Grijalbo, 2017.

Juan Pablo II llegó al pontificado a confrontarse con un mundo católico polarizado a raíz del Concilio Vaticano II (1962-1965) y el proceso de *aggiornamiento* que vivió la institución, a iniciativa del papa Juan XXIII. Las propuestas en torno a la descentralización del poder en Roma, la importancia de la colegialidad en el proceso de decisiones, el impulso a las iniciativas del clero y los laicos en la solución de los problemas sociales, la concepción de la Iglesia como el pueblo de Dios y no "la sociedad perfecta", que pretendía acercar al clero a la feligresía evidente en los principales rituales (las misas en lenguas nativas y de frente al público), favorecer el ecumenismo… fueron objeto de interpretaciones diversas y conflictivas, que polarizaron al mundo católico en las siguientes décadas.[8]

El proyecto de Juan Pablo II fue muy claro desde sus inicios: sentar la premisa de que la Iglesia católica es una y única; centralizar el poder en el Vaticano y defender la ortodoxia dogmática, para lo cual propuso un nuevo catecismo.[9] Un eje central de su proyecto fue lanzar la "nueva evangelización", que implicaba fortalecer la cultura católica y sus valores en todos los espacios políticos y sociales, incluidos medios impresos y audiovisuales, empoderando a las jerarquías católicas en los diversos países, y muy en particular a América Latina, llamado por Juan Pablo II, el continente de la esperanza.

Desde fines de la década de 1970 y hasta la caída de los regímenes comunistas en la Unión Soviética y Europa del Este hacia 1990, la lucha contra el comunismo en todos los frentes constituyó el eje central de la política de Juan Pablo II. Esto implicó hacer alianzas con personas, organizaciones y gobiernos que pudieran contribuir a ese resultado. Entre estas, los apoyos del presidente Ronald Reagan de Estados Unidos y Margaret Thatcher de Gran Bretaña fueron fundamentales, no solo por sus enormes apoyos económicos, "sino que llevaron a cabo presiones políticas desde Europa e incluso iniciativas militares de disuasión —la colocación de misiles nucleares en Europa y el anuncio de un escudo espacial— en contra del bloque soviético".[10]

Para consolidar el liderazgo unipersonal del papa Juan Pablo II "afirmando la primacía de su autoridad como magisterio papal ordinario e infalible en la custodia de la ortodoxia teológica y moral, así como en la disciplina eclesiástica", fue decisivo el nombramiento de Joseph Ratzinger, teólogo conservador, para Congregación de la Doctrina de la Fe. Entre ambos emprendieron "una gran cruzada contra las herejías". Ambos focalizaron su persecución contra dos

[8] Véanse Juan José Tamayo, "Concilio Vaticano II: luces y sombras. Un Concilio renovado", *Signo de los tiempos. Moral social para el mundo de hoy*, año XXXI, núm. 269, 2015; Giusseppe Alberigo, *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965): en busca de la renovación del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2005.

[9] Véase Juan Pablo II, *Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica*, Buenos Aires, Lumen, 1992.

[10] Alberto Athié, "Norberto Rivera el tótem de la impunidad", en B. Barranco (coord.), *Norberto Rivera, el pastor del poder*, pp. 65-66

grupos de pensadores: los teólogos dedicados a la reflexión sobre moral o teología moral ubicados sobre todo en Europa y Estados Unidos, los segundos en los teólogos de la liberación en América Latina.[11]

Una vez logrado el primer objetivo del pontífice polaco (con su contribución), a saber, la caída de los regímenes comunistas en Europa, Juan Pablo II dio un giro discursivo a partir de la década de 1990 centrándolo en la crítica al capitalismo salvaje, el neoliberalismo, la cultura materialista y hedonista, la condena a los acreedores que presionaban a los países pobres por el pago de deudas injustas, la denuncia de las diversas formas de violencia. Pero no dejó de defender a ultranza los dogmas de moral sexual con su negativa a programas "no naturales" de planificación familiar, el divorcio, el aborto, la condena de la homosexualidad; y además negar el acceso de la mujer al sacerdocio. No cesó la censura a planteamientos alternativos sobre el papel de la Iglesia católica en el mundo moderno, que no fueran más allá de la interpretación de la Doctrina Social de la Iglesia Católica desde su perspectiva. Para todo ello, se apoyó en congregaciones conservadoras y disciplinadas como los Legionarios de Cristo, el Opus Dei, Comunión y Liberación y Focolares. Se alejó de órdenes cuestionadoras y progresistas como los jesuitas, con quienes tuvo serias diferencias.

Si no fue el primero en realizar visitas papales, fue el que las promovió y las llevó a cabo en número incomparable al de su predecesor y se inició en esta práctica recién llegado al pontificado con una visita a México. Ahí pudo constatar el valor de la presencia física y su aureola de sacralidad, así como su personalidad carismática, su talento y sus habilidades en la oratoria y en la teatralidad que se reflejaron en su gran capacidad para convocar y emocionar multitudes. Realizó viajes a países de los cinco continentes a lo largo del pontificado y no dejó de viajar hasta los últimos días de su vida. Esa proyección del personaje fue posible por la utilización de todo el arsenal instrumental que la ciencia y la tecnología finisecular ponía a su disposición: la utilización de los medios masivos de comunicación, en particular la televisión, que llevaba al personaje, el mensaje y la fiesta a los hogares de millones de personas, las numerosas publicaciones impresas y digitales, la comercialización de bendiciones y productos sacralizados (medallas, estampas, imágenes, discos compactos). Sus visitas se convirtieron en grandes espectáculos mediáticos.

En un horizonte de debilitamiento del catolicismo en Europa, América Latina constituyó en la geopolítica vaticana del papa polaco un objetivo prio-

[11] Entre los europeos puede mencionarse a Hans Kung, Karl Rahnaer, Yves Congar, Bernhard Haring y entre los latinoamericanos a Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Jon Sobrino y otros a quienes se les pidió corrección de sus textos, se les excluyó de cátedras en la universidades, no se publicaron sus escritos y se les pidió guardar silencio. Se trató de someter a los teólogos al magisterio de la Iglesia castigándolos por supuestos errores teólogicos y doctrinales. A. Athié, *op. cit.*, pp.70-71.

ritario. La mayoría de los católicos del mundo vivía en este continente. México, frontera con Estados Unidos, fue visto como un muro de contención de la expansión de denominaciones religiosas no católicas provenientes del norte; contaba con una jerarquía en general obediente a las directrices vaticanas (por razones históricas, identitarias y culturales), así como con una población de fuerte religiosidad católica y mariana. Además, si bien la teología de la liberación tenía una importancia significativa en México, no contaba con la fuerza que llegó a tener entre el clero y la sociedad de países de Centro y Sudamérica, gobernados por dictaduras militares, apoyadas por Estados Unidos.[12] Todos estos elementos contribuyeron en posicionar a México como un aliado fundamental en la estrategia vaticana de la nueva evangelización.

Estado e Iglesia católica en México

A partir de la Revolución Mexicana el nuevo Estado asumió un programa radicalmente anticlerical, plasmado en la Constitución de 1917 y que estuvo formalmente vigente hasta 1992. La Iglesia no tenía personalidad jurídica, no podía tener propiedades, la enseñanza pública sería laica, los miembros del clero no tendrían voto activo, ni pasivo, quedaban prohibidas las publicaciones de corte confesional, no podría existir un partido católico y las manifestaciones de culto quedaban limitadas al interior de las iglesias. [13]

La confrontación de la jerarquía católica y el gobierno provocó entre 1926-1929 la llamada Guerra Cristera, que en la década siguiente tuvo repercusiones. El proyecto revolucionario se radicalizó en el campo de la reforma agraria, en las nacionalizaciones y en un campo especialmente sensible para la Iglesia, la educación (de laica a socialista). No obstante, hacia fines del régimen de Lázaro Cárdenas se consolidó un *modus vivendi* entre la Iglesia y el Estado que significo el reconocimiento de dos fuerzas sociopolíticas cuyos intereses se beneficiarían de un proyecto de conciliación, ante los retos que se avizoraban de modernización y cambios sociales. Eso garantizó que, sin estar exenta de tensiones la relación entre ambos actores, colaboraran y el marco jurídico en muchos sentidos se aplicó con la máxima tolerancia.

El sistema político mexicano se caracterizó, en la segunda mitad del siglo XX, por un avance importante en el proceso de institucionalización, así como por un fuerte presidencialismo investido por poderes constitucionales y metajurídicos. El ejecutivo se constituía en el gran elector, incluido el derecho de nombrar a su sucesor (no reelección presidencial), los poderes legislativo y judicial le estaban subordinados, un régimen corporativizado a través de un partido hegemónico y un ejército sometido al poder civil. Los gobiernos priistas impulsaron

[12] Véase Pilar Puertas, "Cristianos por el Socialismo en México", en este libro.

[13] Artículos 3º, 5º, 24, 27 y 130 de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos, 1917.

un crecimiento económico en torno a un modelo estatista y proteccionista que garantizó un crecimiento económico significativo hasta fines de la década de 1970. Se logró una estabilidad política en función de los factores señalados, pero también con una rotación al interior de la élite gobernante vinculada al Partido Revolucionario Institucional (PRI), que abría espacios de movilidad a sus distintos grupos políticos.[14]

El poder del ejecutivo federal era compartido con un limitado círculo de incondicionales que forman la "camarilla presidencial". Sus miembros son a su vez líderes de sus propias camarillas, en un esquema piramidal que se reproduce en los estados donde los gobernadores encabezan las camarillas locales.[15]

Para poder influir en los procesos de toma de decisiones en el sistema político mexicano, además de conocer su funcionamiento formal e informal y sus reglas, implicaba familiarizarse con la personalidad del presidente en turno y con relaciones personales que se cultivan a través de mecanismos informales, difíciles de descifrar en un sistema autoritario que ejerce un amplio control sobre los medios de comunicación de masas.

A partir de la década de 1980, una grave crisis económica aunada a la erosión de la legitimidad del sistema político, así como mayores demandas de participación democrática de la sociedad civil, de los partidos políticos de oposición, de organizaciones de la sociedad civil (OSC), de una prensa más plural e incluso presiones de corrientes de la jerarquía y del clero contribuyeron gradualmente al debilitamiento del poder presidencial y a la alternancia en el año 2000. Año en el cual por primera vez el PRI perdía las elecciones presidenciales ante el candidato del Partido Acción Nacional (PAN), Vicente Fox.[16]

En México, la Iglesia católica constituye un eje de la memoria histórica del país y la sociedad y su papel en la conformación del Estado, la nación y la cultura es incuestionable. La Iglesia en México ha sido un actor político con reconocimiento jurídico o sin él, se trata de un actor con características muy específicas y distintas de cualquier otro.

La Iglesia católica no es un bloque monolítico, es plural y heterogénea. Inserta en el mundo, expresa las contradicciones inherentes a la sociedad en el espacio y el tiempo a lo largo de dos mil años. Incluye a la jerarquía, el clero

[14] Procesos acompañados del fuerte crecimiento demográfico, una expansión de las clases medias y acentuación de la desigualdad a nivel regional, sectorial y de ingresos. Véase Soledad Loaeza y Jean-François Prud'homme (coords.), *Los grandes problemas de México*, vol IV, México, El Colegio de México, 2010.

[15] Las "camarillas" son grupos de interés unidos por intereses compartidos cuyo objetivo es alcanzar posiciones de poder para sí mismos o para implementar un proyecto político o económico particular con una capacidad diferencial para influir en el sistema total; Luis Miguel Rionda, "Élites y políticas en México: una revisión crítica", *Acta Universitaria*, vol. VI, núm. 2, 1996, pp. 10-11

[16] Para un seguimiento de estos cambios en cada campo, véase S. Loaeza y J.F. Proud'homme, *op. cit.*

secular y religioso y la feligresía, quienes han asumido a lo largo de la historia posicionamientos encontrados.

La jerarquía de la institución constituye un conjunto de agentes y gestores de bienes intangibles muy valorados por la población católica, tales como la dotación de sentido a la vida y la promesa trascendental de la salvación y la vida eterna. Al respecto, Roberto Blancarte advierte que sería erróneo suponer que todas las acciones de la Iglesia católica tienen como objetivo motivos sociales o específicamente políticos. Es una institución religiosa en la que se comparte una visión espiritual o de fe y sus motivaciones se vinculan con dimensiones religiosas y doctrinales, que a su vez tienen consecuencias en los ámbitos políticos y sociales.[17]

La Iglesia católica está estructurada verticalmente. El territorio nacional se divide en diócesis encabezadas por un obispo, nombrado por el sumo pontífice y los obispos solo son responsable de sus actos frente a él. La Conferencia Episcopal Mexicana que los aglutina es una instancia coordinadora y el delegado papal o nuncio, según el caso, es representante del papa, pero formalmente un obispo no está bajo sus órdenes. De ahí que los obispos en sus diócesis tengan un relativamente amplio margen de libertad, lo cual no ha sido obstáculo, en la práctica, para que en ocasiones determinadas el delegado o nuncio haya interferido y ejercido su autoridad. Si bien la Iglesia es una institución jerárquica y centralizada, no deja de contar con espacios de autonomía ante la necesidad de mantener cierto nivel de equilibrio en un universo de visiones plurales. La institución reclama su universalidad, de ahí que la Iglesia católica en México esté formalmente subordinada a la autoridad del pontífice, quien a su vez es la cabeza de un Estado: el Vaticano.[18]

El clero mexicano padece una debilidad numérica en relación con la población, lo que se expresa en una muy limitada educación religiosa. Sin embargo la institución confesional ejerce influencia sobre la sociedad en el campo de los valores y la cultura. Tiene capacidad para proyectar recursos culturales, como símbolos, imágenes y tradiciones, como peregrinaciones y fiestas religiosas, que pueden afectar resultados políticos.[19]

La Iglesia cuenta con una enorme red de organizaciones que imparten educación en todos los niveles, agrupaciones religiosas con fines espirituales y de

[17] Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, México, FCE/El Colegio Mexiquense, 1992, pp. 15-16.
[18] Óscar Aguilar, "Diez tesis para el estudio de la Iglesia católica", *Religiones y Sociedad*, núm. 2, 1998, y Roderic Ai Camp, *Cruce de espadas, política y religión en México*, México, Siglo XXI, 1998, pp.11-41.
[19] En este país el clero es numéricamente limitado. Hacia la década de 1990 contaba con unos 15 mil sacerdotes, 150 obispos y arzobispos, algunos eméritos, para atender a 90 millones de mexicanos.

beneficencia desde el nivel parroquial, así como numerosas organizaciones de laicos que cubren todo el espectro social, diversas OSC. Son las familias, en particular la madre, la vía para la formación religiosa.

La educación que imparte el Estado en México es laica y cubre en primaria aproximadamente a 90 por ciento de los niños y es en las universidades públicas donde se forman la mayoría de los profesionistas. Por ejemplo, la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) ha sido semillero de los presidentes en la segunda mitad del siglo XX.[20] Cabe señalar la tendencia, desde las últimas décadas de ese siglo, de que una parte significativa de las élites políticas se forme en universidades privadas religiosas o laicas.

La jerarquía católica mexicana goza de autonomía financiera, pues no recibe estipendios directos del Estado, como ocurre en otros países. Sin embargo presiona por apoyos económicos para proyectos sociales gestionados por sus organizaciones de religiosos o laicos. Fundamentalmente compite con el Estado por formar e incidir en el patrón de valores que nutre a la sociedad. Es verdad que la mayoría de los valores que proyectan ambas instituciones son compartidos por la sociedad civil, pero no deja de haber apreciaciones distintas y contradictorias sobre asuntos clave para una sana convivencia.

No podemos finalizar este apartado sin mencionar la pérdida del monopolio o cuasi monopolio del catolicismo en México. El avance de las denominaciones religiosas no católicas en las últimas décadas ha sido creciente, tanto en ámbitos rurales campesinos e indígenas como en las ciudades, y en los más diversos sectores sociales.[21] De ahí la preocupación constante de la jerarquía católica mexicana y el Vaticano de impulsar una nueva evangelización para fortalecer la cultura católica y contener la pérdida de fieles.

Si bien México transita al siglo XXI con una herencia cultural católica, lo hace también con una fuerte herencia liberal de más de siglo y medio. La élite religiosa y los fieles no son la excepción, "son resultado de influencias tanto liberales como católicas".[22] Si bien la Iglesia católica puede desempeñar funciones potenciales o reales de movilización y de legitimación, estas están condicionadas por la pluralidad de posicionamientos que se encuentren en el propio mundo religioso católico.[23]

[20] Vicente Fox procedía de la Universidad Iberoamericana, Felipe Calderón de la Escuela Libre de Derecho y Enrique Peña Nieto de la Universidad Panamericana.

[21] Se registra una tendencia a la disminución del porcentaje de católicos en el país. En el censo de 1970 era de 96.5 por ciento, en 1990 había descendido a 89.7 por ciento y para 2010 la cifra es de 83.9 por ciento, según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI); para pluralidad religiosa véase Renée de la Torre, *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, ciesas, 2007.

[22] Véase R. Ai Camp, *op. cit.*

[23] De ahí su papel histórico en los movimientos sociales con una jerarquía y un clero defendiendo el *statu quo* o el cambio.

Girolamo Prigione, delegado apostólico y nuncio (1978-1997)

El marco jurídico que normaba las relaciones de la Iglesia y el Estado en México, desde la perspectiva del conjunto de la jerarquía católica, exigía modificaciones, si bien en el sentido de las mismas había matices diferentes. Los proyectos políticos internacionales de Juan Pablo II implicaban una presencia importante de la Iglesia en los ámbitos políticos y sociales,que se traducía en una politización y empoderamiento de la élite religiosa. Tanto al gobierno mexicano como a Roma les convenía el establecimiento de relaciones diplomáticas.

Girolamo Prigione, nombrado delegado apostólico en 1978, logró conformar un grupo de presión con un gran poder político integrado por varios arzobispos y obispos, así como un sacerdote líder de una importante congregación religiosa. Comprendía al obispo auxiliar de Tijuana y después arzobispo de Guadalajara y cardenal Juan Sandoval Íñiguez, al obispo de Tijuana y después arzobispo de Mérida Emilio Berlié, al obispo de Zacatecas y después miembro de la curia vaticana Javier Lozano Barragán, al arzobispo de Cuernavaca Luis Reynoso Cervantes, al obispo de Ecatepec Onésimo Rivera y al obispo de Tehuacán y a partir de 1995 arzobispo primado de México Norberto Rivera. En ese estrecho círculo figura preponderante fue el sacerdote Marcial Maciel, fundador y líder de la congregación de la Legión de Cristo.

Estos personajes destacaron como portadores de nuevos liderazgos que se enfocaron, en general y a pesar de algunas diferencias, a privilegiar una pastoral de élite con el cultivo de relaciones con poderes formales y fácticos, y la configuración de redes a nivel nacional, estatal y local con políticos y empresarios. Representaron un esfuerzo por implementar a escala nacional el proyecto de Juan Pablo II para México y su papel en América Latina. En este país monseñor Prigione tenía dos objetivos prioritarios: el establecimiento de relaciones diplomáticas con el Estado Vaticano y la modificación del marco jurídico anticlerical que normaba las relaciones de la Iglesia católica y el Estado desde 1917. Ambas metas se integraban en el proyecto de Juan Pablo II de fortalecer la cultura católica y la unidad de la Iglesia en torno a la ortodoxia doctrinal y la obediencia a Roma.

Prigione nació en 1921 en Castellazzo, Piamonte, Italia. Egresó de la Escuela Pontificia de la Santa Sede en 1951, con formación para la diplomacia vaticana. Se desempeñó como nuncio apostólico en El Salvador y en Guatemala y como delegado apostólico en Ghana y Nigeria. En sus representaciones pontificias destaca su labor en Nigeria, el país más poblado de Africa y de mayoría musulmana, en donde logró que se establecieran relaciones diplomáticas con la Santa Sede en 1976. Su siguiente misión fue México, adonde llegó con una larga experiencia en el campo diplomático en febrero de 1978. Permaneció de manera ininterrumpida 19 años y tres meses y trató con cuatro presidentes: José López Portillo, Miguel de la Madrid, Carlos Salinas de Gortari y Ernesto Zedillo.

Durante su estancia en México monseñor Prigione recibió tres veces la visita de Juan Pablo II. En 1979 el pontífice coordinó la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Celam) e hizo una fuerte crítica a la teología de la liberación; once años después, en 1990, en su segunda visita vino a apoyar las gestiones para modificar el marco jurídico vigente en cuanto a las relaciones del Estado con la Iglesia católica y las relaciones diplomáticas con el Vaticano, así como beatificar a Juan Diego; en 1993, ya aprobadas las reformas constitucionales y establecidas las relaciones diplomáticas entre México y el Vaticano, realizó un tercer viaje para impulsar a la nueva evangelización y hacer patente el compromiso de la Iglesia católica con los pueblos indígenas.

A su llegada a México a fines de la década de 1970, el recién nombrado delegado apostólico encuentra una institución religiosa en la cual, *grosso modo*, se podían apreciar tres corrientes, una que incluía a obispos del norte y el Bajío que manifestaban una oposición moderada al régimen, al cual criticaban por corrupción e injusticias, demandaban el respeto al voto y denunciaban el fraude electoral. Promovían la democratización del sistema político y simpatizaban con el Partido Acción Nacional (PAN). En las elecciones de 1986 para la gubernatura de Chihuahua se movilizaron exigiendo el respeto al voto y denunciando el fraude electoral que oficializó el triunfo del candidato del PRI.

Otros obispos en la región del sureste, la más pobre del país, sobre todo en Oaxaca y Chiapas, se habían comprometido a buscar apoyos para los indígenas y campesinos de la región en sus demandas contra los abusos de terratenientes, comerciantes y caciques regionales y locales. Si bien compartían las iniciativas democratizadoras, estaban más preocupados por lograr políticas que defendieran y privilegiaran la atención a las carencias socioeconómicas de sus fieles. La tercera corriente, minoritaria, buscaba modificar el marco jurídico que normaba las relaciones entre la Iglesia y el Estado desde 1917 a favor de los intereses eclesiásticos, pero no necesariamente favorecía la alternancia. Seguían viendo en el gobierno priista una garantía para el futuro de la Iglesia católica.

Los especialistas advertían sobre una mayoría de obispos, "la mayoría silenciosa", que desempeñaba sus labores parroquiales atendiendo a las necesidades religiosas de sus miembros, en labores de asistencia social y que mantenían en general una relación cordial, no exenta de cierta problemática con las autoridades civiles, pero sin complicarse en expresar opiniones políticas sobre temas nacionales controvertidos en los medios de comunicación.

Monseñor Prigione se caracterizó desde el inicio de su gestión por constituirse en un actor clave en el cumplimiento del proyecto de Iglesia de Juan Pablo II en México. Se acercó a ese tercer grupo minoritario del episcopado, arzobispos, obispos y sacerdotes con un perfil conservador, más políticos que pastorales, identificados con la visión de la Iglesia sostenida por el nuevo papa. El delegado apostólico no tiene poder formal sobre la Conferencia Episcopal Mexicana que

reúne a obispos y arzobispos; sin embargo, Prigione trató de ejercer un mayor control sobre la CEM y sobre el conjunto del clero diócesano, ante lo cual hubo ciertas resistencias, que llevaron más tarde a agudizar conflictos sobre todo con el arzobispo primado de México y cardenal Ernesto Corripio Ahumada (1977-1994). El delegado utilizó su influencia en el Vaticano para que los nuevos nombramientos pontificios de obispos, arzobispos y cardenales se alinearan con las directrices vaticanas. Durante su gestión más de 80 por ciento de los mismos le debían su cargo. Un dicho popular en el mundo religioso lo expresaba "de Roma viene, lo que a Roma va".

La estrategia utilizada para acceder a los círculos del poder fue planeada con base en el análisis del sistema político mexicano con sus reglas escritas y no escritas en el proceso de toma de decisiones. Prigione se identificó rápidamente con la cultura política priista. De ahí la importancia de invertir tiempo y recursos encaminados a la configuración de lazos personales y redes sociales que le permitieron convertirse en interlocutor privilegiado de la Iglesia católica frente al gobierno, minando gradualmente la autoridad del episcopado nacional.

Un ejemplo ilustrativo fue la utilización de la residencia de la delegación apostólica y después nunciatura para los fines citados en el párrafo anterior. En el comedor de la delegación o nunciatura, en el sur de la ciudad, se ofrecían suculentas comidas italianas, acompañadas de buenos vinos, a las que eran convocados con mucha frecuencia personajes empoderados política y económicamente; asimismo, la cancha de tenis de la residencia, en la cual jugaba el mismo monseñor era otro espacio de sociabilidad a disposición de los amigos que compartían la afición por ese deporte.[24]

Al avanzar la década de 1980 se apreciaban algunos signos de apertura en el régimen político mexicano encabezado por el presidente Miguel de la Madrid, que

[24] Al respecto, otro ejemplo sobre la forma en que los espacios y tiempos privados configuraban contactos y redes lo brinda un artículo del abogado José Luis Romero Apis, subprocurador de la República en la presidencia de Carlos Salinas de Gortari y simpatizante de Girolamo Prigione. Recuerda que lo conoció a través del secretario particular de Manuel Camacho Solís, primero jefe del departamento del D.F. y luego secretario de Relaciones Exteriores, Javier García Ávila, quien apoyaba al secretario en las relaciones del gobierno con la jerarquía católica. Fue este último el que abrió el comedor íntimo y muy cerrado de Prigione. Se convirtió así en un invitado frecuente a esas comidas, a las que acudían hombres importantes de la política, la religión, las comunicaciones, empresarios, "inteligentes, destacados y reconocidos". Recuerda también con gusto las amenas jornadas de tenis los domingos en la cancha de la nunciatura con la presencia eventual de Francisco Labastida, Emilio Gamboa, José Antonio Gónzalez Fernández y Leopoldino Ortiz Santos entre otros. Partidos tras los cuales se tomaba el aperitivo y se conversaba. El mismo Romero Apis da cuenta de las múltiples ocasiones en que estuvo presente monseñor Prigione en la casa de su íntimo amigo Olegario Vazquez Raña, "prácticamente imprescindible en sus comidas, cenas y fiestas", y que en consecuencia ofició la misa triministerial que consagró el matrimonio de Olegario con Marcela Garza Santos en la Catedral de Monterrey. José Luis Romero Apis, "Un tríptico sobre el poder de Girolamo Prigione", *Excélsior*, 29 de mayo de 2016.

apuntaban a lograr un acercamiento entre el gobierno y el grupo prigionista. Una prueba en ese sentido se dio en el proceso electoral del estado de Chihuahua para la renovación de su gubernatura. En este caso, el delegado apostólico en México intervino en un asunto de política interna. Los obispos de Chihuahua encabezados por Manuel Talamás Camandari y Adalberto Almeida, junto con organizaciones de la sociedad civil, apoyaron al candidato del PAN, Francisco Barrio, fuerte opositor al PRI para la gubernatura del estado. Ante su derrota electoral, fruto de lo que a su juicio constituyó un claro fraude, se unieron a las protestas ciudadanas y amenazaron incluso con cerrar iglesias. A solicitud expresa del secretario de Gobernación, Manuel Bartlett, el delegado apostólico disciplinó a los obispos y no se cerraron iglesias.[25] La autonomía de las diócesis tenía límites.

Una coyuntura favorable para Prigione se presentó en el proceso electoral de 1988, pues por primera vez desde su fundación el partido oficial confrontó elecciones competidas y fuertes rivales: una facción escindida del PRI, en alianza con fuerzas y partidos de izquierda, por un lado, y por el otro, un PAN fortalecido con empresarios del norte. Carlos Salinas de Gortari impulsaba un amplio proyecto de modernización económica de corte neoliberal ante la crisis del modelo de crecimiento económico, cuyos efectos graves marcaron la década de 1980 y paralelamente mostraron el desgaste del modelo político priista, su legitimidad y la ideología del nacionalismo revolucionario —que incluía un posicionamiento histórico anticlerical más de forma que de fondo… y que el candidato presidencial del PRI se proponía modificar.

El triunfo de Salinas fue muy cuestionado y muchas voces denunciaron un fraude electoral. El nuevo presidente buscó un acercamiento con la jerarquía católica y con Juan Pablo II, por varias razones dirigidas a adquirir legitimidad nacional e internacional en el contexto de la globalización. En ese momento Juan Pablo II se había consolidado como un actor internacional de enorme peso en el escenario mundial, de ahí las visitas recíprocas de uno y otro personajes; lograr apoyo internacional para su nueva y ambiciosa política económica, que según presumía llevaría a México al Primer Mundo, constituía un objetivo prioritario. La propuesta implicaba necesariamente una apertura económica que se

[25] En nombre de los obispos de la zona norte en la misa mayor del domingo posterior a la elección, en la catedral de Chihuahua, el celebrante advirtió que "no se respeta la verdad y se está manipulando a la opinión pública… se están pisoteando los derechos humanos y profanando la verdad". A la derecha y a la izquierda de la nave central aparecían dos carteles con un texto que decía. "Podemos preguntarnos con todo derecho si la actividad política en México, cuyo ejercicio se ha convertido a los ojos de muchos en sinónimo de corrupción, sería la misma si los laicos católicos que ejercen cargos públicos fueran coherentes con su vocación cristiana". José Comas, "Las elecciones en Chihuahua, sinónimo de fraude". El PAN anuncia impugnaciones y la izquierda convoca a "un juicio popular", *El País*, 9 de julio de 1986. Para el caso de Chihuahua, véase Miguel Hernández Madrid, *Dilemas posconciliares: Iglesia, cultura católica y sociedad en la diócesis de Zamora*, México, El Colegio de Michoacán, 1999, pp. 223-225.

habría de concretar en el importante Tratado de Libre Comercio con América del Norte (TLCAM), firmado con Estados Unidos y Canadá.

Asimismo, para el gobierno mexicano importaba contar con una instancia eclesiástica capaz de ejercer control sobre miembros de la jerarquía católica y del clero críticos del nuevo modelo económico de carácter neoliberal. Este, desde la perspectiva salinista, sería un éxito para el país, pero tendría costos económicos y sociales en el corto plazo y podría motivar movilizaciones desestabilizadoras.[26]

Como parte de un proyecto de modernización de largo alcance el presidente planteó reformas fundamentales, como la modificación del artículo 27 constitucional, garante de la reforma agraria (reforma que abría la oportunidad a los ejidatarios de rentar o vender sus terrenos), una reforma a la educación y un acercamiento con las Iglesias, pero fundamentalmente con la católica.

El presidente encontró en el delegado apostólico Girolamo Prigione un interlocutor afín a sus intereses y un intermediario muy útil para acercarse a Juan Pablo II. Las principales tesis enarboladas por esta red emergente vinculada a Prigione pueden resumirse en fidelidad absoluta a Juan Pablo II y su ortodoxia doctrinal; una visión de Iglesia fuerte, unida y poderosa capaz de negociar con ventaja tanto con gobiernos como con los poderes fácticos; una Iglesia visible, mediática y triunfalista; prelados con capacidad y habilidad para hacerse de un capital económico y social para gestionar y lograr fines eclesiásticos; una Iglesia pragmática que establezca vínculos coyunturales con el poder político para convertirse en un factor de estabilidad social.[27]

Familiarizado con el sistema político mexicano, Prigione buscó vincularse directamente con el presidente Salinas y su círculo cercano. Así se convirtió en el principal interlocutor del gobierno para el proceso de negociación de las reformas para modificar el marco jurídico que desde 1917 normaba las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Cabe señalar que no fueron los únicos miembros de la jerarquía que colaboraron con las autoridades para conseguir las reformas constitucionales, pero sí puede afirmarse que los resultados finalmente obtenidos fueron en gran medida resultado de un arreglo cupular entre la presidencia y el llamado Club de Roma.

La jerarquía católica mexicana no había dejado de mostrar, a lo largo de los años y por muy diversos canales, su interés en esta reforma y a pesar de numero-

[26] Desde la campaña presidencial de Salinas de Gortari (1987-1988) la Iglesia católica se fue convirtiendo en agente legitimador. A partir de entonces se pueden apreciar ciertos cambios a nivel de discurso y cultura política. De un anticlericalismo político, más de discurso e imagen, se pasa hacia la búsqueda de legitimación como puede apreciarse en el gradual pero creciente número de políticos que buscan fotografiarse para la prensa con prelados religiosos.

[27] Bernardo Barranco, "Transición democrática y tentación teocrática", *Metapolítica*, vol. 11, núm. 54, 2007, pp. 36-43; Octavio Rodriguez Araujo (coord.), *La Iglesia contra México*, México, Orfila, 2010, p. 35

sos cambios al texto constitucional, en cuanto a los artículos sobre la Iglesia, estos permanecían en pie y aun cuando fueran en la realidad "una ficción jurídica", no dejaban de ser una espada de Damocles que podía ser utilizada con amplios márgenes de discrecionalidad.[28]

La modificación del marco jurídico, la meta más complicada, se implementó gradualmente, lo cual es altamente significativo si se toma en cuenta que el anticlericalismo, junto con la reforma agraria, la educación laica y el nacionalismo, eran categorías definitorias de la ideología del nacionalismo revolucionario, legitimadoras de los gobiernos emanados de la Revolución.

El calado de las reformas constitucionales fue muy profundo. Por primera vez en 75 años se reformó el marco jurídico (artículos 3º, 5º, 24, 27 y 130). En el mismo año se aprobó la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público y se establecieron relaciones diplomáticas con el Estado Vaticano. Si bien el objetivo más importante para el Vaticano fue abrir las relaciones diplomáticas entre los dos Estados, el medio fue la reforma al marco jurídico que interesaba sobre todo a la jerarquía católica mexicana.

Tras un cuidadoso proceso gradual de negociaciones, si bien sobre todo cupulares, en 1992 se aprobaron modificaciones constitucionales que dieron reconocimiento jurídico a las Iglesias como asociaciones religiosas, se legalizó la educación religiosa en escuelas privadas, se aprobó el derecho a la propiedad de recintos destinados específicamente a funciones religiosas, se otorgó el derecho al voto pasivo a los ministros de culto y se autorizaron manifestaciones religiosas externas de culto. La Secretaría de Gobernación mantuvo atribuciones que le garantizaban un margen de control sobre las nuevas asociaciones.[29] En el mismo año se establecieron relaciones diplomáticas entre México y el Vaticano.[30]

Estas modificaciones fueron resultado de acuerdos entre un grupo político muy vinculado a Carlos Salinas, como José María Córdova Montoya, su principal asesor, y de un pequeño grupo de prelados encabezados por Girolamo Prigione y Adolfo Suárez, presidente de la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM), durante dos periodos entre 1988 y 1994.

[28] Si bien desde fines de la década de 1930 las relaciones entre la Iglesia y el Estado lograron un *modus vivendi* conciliador, no exento de diferencias y conflictos. Véanse R. Blancarte, *op. cit.* y Soledad Loaeza, *La Iglesia católica en la transición democrática*, México, El Colegio de México, 2015.

[29] Los negociadores eclesiásticos exigían más: un trato preferencial a la Iglesia católica por mayoritaria. Se hizo público el argumento de Prigione, quien sostenía que no se podía tratar igual a un elefante que a unas moscas; solicitaban ampliar la educación religiosa a las escuelas públicas y acceder a la propiedad de medios masivos de comunicación, que les fueron negados. Véase Nora Pérez Rayón, "Las relaciones Iglesia-Estado (1988-1994). Una cara de la modernización", *Política y Cultura*, 1995.

[30] Véase José Galindo Rodríguez, "Las reformas en las relaciones Iglesia-Estado durante el periodo del presidente Salinas", en Margarita Moreno-Bonnet y Rosa Ma. Alvárez de Lara (coords.), *El Estado laico y los derechos humanos en México: 1820-2010*, Vol. II, México, IIJ/FFYL-UNAM, 2012.

El proceso de negociación del marco jurídico no estuvo exento de fuertes críticas provenientes del episcopado y en particular del círculo del cardenal Ernesto Corripio Ahumada. En realidad desde la aprobación misma de la Constitución de 1917, la jerarquía estuvo protestando por diferentes medios para modificar los artículos de la Carta Magna que a su juicio le impedían desempeñar su papel en la sociedad.

Desde la llegada del papa polaco, el arzobispo primado de México Corripio Ahumada hizo un llamado al clero a salir de las sacristías y a los laicos a tener una presencia social y política que incluía la exigencia de la modificación del marco jurídico. Las reformas constitucionales aprobadas en 1992 fueron consideradas un paso adelante, pero insuficiente hacia la plena libertad religiosa.

No todos los miembros de la jerarquía católica compartieron el mismo entusiasmo por las reformas, se sintieron ofendidos por el protagonismo del delegado apostólico y después nuncio Girolamo Prigione, expresando sus críticas al contenido de las modificaciones.

El grupo o círculo de Corripio Ahumada se sintió particularmente agraviado en su nacionalismo, pues consideraba que tanto el proceso como el resultado de las negociaciones evidenciaban que el nuncio y, a través de él, la curia vaticana, asumía un poder muy superior al de los obispos mexicanos. El sacerdote Roqueñí, asesor jurídico de la arquidiócesis metropolitana acusó a Prigione de cometer un error histórico al solicitar ante la Secretaría de Gobernación el primer registro de la Iglesia católica para la nunciatura dejando en segundo lugar la arquidiócesis primada de México.[31]

Por otro lado, la Conferencia de Institutos Religiosos de México (CIRM) que se integra con los superiores de los institutos religiosos de México, mostró una profunda inconformidad. El documento de la CIRM advertía sobre el riesgo de que la Iglesia católica fuera utilizada por el gobierno y su partido con motivos políticos, perdiendo así su capacidad de denuncia.[32] Mostró su inconformidad advirtiendo que "el pueblo de Dios y la vida religiosa" estuvieron ausentes en las negociaciones.

A lo que agregó que el reconocimiento jurídico podría manipularse como forma de legitimación ética o religiosa "de un sistema político y económico neoliberal injusto, que favorece fundamentalmente al gran capital nacional y extranjero, en detrimento sobre todo de los más pobres…" El análisis crítico de la CIRM puso en evidencia que bajo el nuevo estatuto jurídico se beneficiaba únicamente a la iglesia jerárquica y se reforzaba su tendencia a servir "al sector

[31] Andrea Mutolo, "A través de los testimonios, la vida del padre Antonio Roqueñí (1934-2006)", ms.

[32] Marta Eugenia García Ugarte, *La nueva relación Iglesia-Estado en México*, México, Nueva Imagen 1993, p. 23.

más rico y favorecido de México". Por ende, la iglesia perdía libertad en lugar de ganarla y se sometía al servicio del Estado.[33]

El asesinato del arzobispo y cardenal de Guadalajara Posadas Ocampo en mayo de 1993 fue interpretado desde fuentes gubernamentales del más alto nivel como resultado accidental de una confusión, en un enfrentamiento entre narcotraficantes. El nuncio aceptó la versión oficial e incrementó la irritación de muchos obispos molestos ya de tiempo atrás. Unos días después Prigione recibió en la nunciatura a los hermanos Arellano Félix, cabezas del Cartel de Tijuana, quienes querían manifestar su inocencia en el atentado. El mediador entre el primero y los narcos fue un sacerdote apellidado Montaño, de la diócesis de Tijuana presidida por el obispo Emilio Berlié.[34] Hay versiones extraoficiales de algunos prelados, como el cardenal de Guadalajara Sandoval Íñiguez, en las cuales se responsabiliza al Estado como autor del asesinato del cardenal.[35]

El arzobispo Corripio buscó por todos los medios eclesiales hacer frente al poder de Prigione. El 15 de diciembre de 1993 el arzobispo primado de México, Ernesto Corripio, el cardenal más influyente entre los obispos, escribió una carta a Juan Pablo II en la que le solicitaba la destitución del nuncio por sus estrechos nexos con el poder y el dinero y sus actitudes arrogantes y prepotentes con los obispos, "mezcladas con el gusto de hacerse una clientela dentro del Episcopado Mexicano", y acusándolo de abrir "polémicas, no siempre edificantes trascendidas a la prensa", le solicitaba incluso no cubrir las próximas vacantes de diócesis, hasta la llegada de un nuevo nuncio.[36]

A pesar de ello, el nuncio no fue removido de su cargo y permaneció aún casi cuatro años más, a pesar de que había logrado polarizar al episcopado, entre quienes promovían una Iglesia más autónoma e independiente de la curia romana y los partidarios de monseñor Prigione, quienes impulsaban una Iglesia más autoritaria y vertical, que debía regirse por las directrices dictadas en Roma. El nuncio, si bien no contaba ya con el respaldo del episcopado nacional, seguía teniendo el de la curia romana por su cercanía con el poderoso secretario de Estado, Angelo Sodano. Así convino a los intereses de la Santa Sede y del gobierno mexicano ante los acontecimientos que se desataron en 1994 —rebelión zapatista, asesinato del candidato a presidente del PRI y crisis económica.

En 1995 Corripio Ahumada, enfermo, renunció al arzobispado metropolitano.[37]

[33] M.E. García Ugarte, *op. cit.*, pp. 72-73.

[34] Véase Fernando Gónzalez, *Una historia sencilla: la muerte accidental de un cardenal*, México, IIS-UNAM, 2016.

[35] Se han nombrado diversas comisiones para la investigación del caso encabezadas por autoridades priistas y panistas, pero a la fecha subsisten las dudas.

[36] Bernardo Barranco, "Maciel, Prigione y Sodano", s.f., disponible en: https://bernardobarranco.wordpress.com/tag/Luis-reynoso-cervantes/

[37] En 1997 este último fue sustituido por Justo Mullor, cuya línea de acción fue más pastoral, me-

La configuración del grupo prigionista

El llamado Club de Roma hacía referencia a un grupo informal cuyo actor central era Girolamo Prigione. Quiénes formaban parte del mismo es una cuestión a debate en algunos casos y, en otros, es mucho más definida y clara siguiendo su alineamiento ideológico, sus alianzas y el nivel de compromiso y la colaboración con el nuncio. No constituyen un bloque monolítico, había algunas diferencias de naturaleza política o de matices en sus discursos y praxis.

En el caso de los grupos informales las comunicaciones entre sus miembros pasan por numerosos canales, las fuentes que nutren su investigación son con frecuencia privadas y de dificil acceso. Se trata de conversaciones telefónicas, correos y correspondencia particular, desayunos, comidas y cenas particulares y diversos eventos sociales, de documentos que se conservan en archivos personales. En esos espacios se construyen acuerdos y se liman asperezas. En ocasiones la información sobre dichos encuentros trasciende a los medios, a la prensa en diarios y revistas, en programas de radio y televisión, especialmente interesantes resultan las entrevistas. Estos encuentros pueden incluir a dos o tres miembros del grupo prigionista que cambian según la circunstancia

Algunos campos en los que se puede apreciar la capacidad de acción del grupo en el cual el liderazgo del delegado apostólico es indiscutible, en función de sus amplias redes de contacto con el gobierno, los empresarios y la diplomacia, y que trascendían las fronteras del país, se manifestarían en casos tales como:

Nombramiento de obispos: El nombramiento de obispos es función exclusiva del supremo pontífice, quien recibe información de varias fuentes para normar su criterio. Un canal privilegiado lo asumen los delegados apostólicos designados en cada país, pero también los cardenales, los arzobispos metropolitanos, el presidente y miembros prominentes de las conferencias episcopales nacionales y otros miembros del clero secular o religioso que también pueden emitir opiniones.

En el caso del nombramiento de un obispo determinado, el elegido resulta de un proceso de negociación entre candidatos favorecidos por algunos personajes o corrientes del clero por intereses personales, ideológicos y políticos dentro y fuera del ámbito eclesiástico. En México, a lo largo de sus veinte años en el país, monseñor Prigione se distinguió como el gran elector. El mayor número de obispos titulares y auxiliares que asumieron su cargo en esos años se lo debieron al apoyo del representante papal. Este gozaba de una cercanía y una confianza tanto del secretario de Estado, especialmente tras el nombramiento de Angelo Sodano, como del mismo Juan Pablo II.

Una vez nombrados, los obispos adquieren una relativa autonomía en sus formas de gobierno y de pastoral frente a sus diócesis, al estar obligados formalmente,

---

nos política y se alejó de la facción prigionista. Véanse Fátima Moneta, "Norberto Rivera, ¿buen pastor?", p. 272 y Rodrigo Vera, "El Chato", pp. 35-58, en B. Barranco, *op. cit.*

a rendir cuentas exclusivamente al pontífice romano. La Conferencia Episcopal Mexicana (CEM) es formalmente un órgano coordinador del conjunto de obispos y arzobispos. No obstante suele generarse una cierta fidelidad al padrino que aprobó o impulsó su llegada al obispado, sobre todo los primeros años. Los nuevos obispos han cultivado redes de apoyo propias (a través de seminarios nacionales o internacionales, de reuniones de la CEM o de la Celam o las conforman a partir de sus nuevas posiciones tanto a nivel de las parroquias y sus párrocos, como con instancias de poder locales públicas y privadas. Cabe señalar que los obispos pueden o no ser oriundos de la diócesis a la cual han sido asignados.

Un caso que se ha estudiado es la carrera vertiginosa de Norberto Rivera, de sacerdote de la diócesis de Durango a arzobispo primado de México y cardenal en unos cuantos años, impulsado y apoyado por monseñor Prigione.

Procesos electorales: La capacidad de influir sobre el voto que tienen los representantes de la Iglesia católica ha sido discutible. Sin embargo, se acepta que si bien el nivel es relativo y su grado no puede generalizarse en el tiempo y en el espacio sí existe en una sociedad donde la secularización y las variadas formas de expresión de la religiosidad conviven. De ahí el interés de políticos locales, estatales y nacionales de reunirse e intercambiar puntos de vista. Prigione se convirtió en un interlocutor privilegiado en estos encuentros a los que convocaba también a algunos miembros de su círculo cercano, de acuerdo con el carácter de la reunión.

Un ejemplo de la intervención del entonces delegado apostólico en procesos electorales es el caso delas elecciones en Chihuahua en 1985, cuando el propio secretario de Gobernación solicitó la intervención de monseñor ante la amenaza de los obispos de Chihuahua de cerrar los templos en protesta por lo que consideraron un fraude electoral. Las cordiales relaciones entre el prelado y Manuel Bartlett dieron su fruto.

Protección del clero acusado de delitos de pederastia: Las redes prigionistas pueden proteger a clérigos acusados de pederastia u otras conductas delictuosas. El caso más emblemático fue el del líder de los legionarios de Cristo Marcial Maciel, denunciado a diestra y siniestra por delitos de abuso sexual.

Movilización a favor o en contra de iniciativas de ley: Por ejemplo, a favor de la modificación de los artículos de la Constitución junto con otras fuerzas que establecieron un nuevo marco jurídico en las relaciones Estado e Iglesia; pero también manifestar su oposición a leyes sobre el matrimonio gay o el aborto en el Distrito Federal.

Avalar posiciones del gobierno nacional en eventos comprometedores: En el caso del asesinato del arzobispo Posadas Ocampo en Guadalajara, tras el cual Prigione suscribió la posición oficial sobre el asunto.

Denunciar a simpatizantes de la teología de la liberación y controlar o desarticular focos de resistencia: Un claro ejemplo se produjo en Chiapas en vísperas del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). En congruencia

con la línea de Juan Pablo II promovieron y solicitaron la remoción de Samuel Ruiz, al frente de la diócesis de San Cristóbal y simpatizante de la teología de la liberación, quien se había enemistado con caciques y terratenientes de la región, así como con las autoridades priistas del Estado.

Control de medios de comunicación: En el caso de que estos promuevan planteamientos ideológicos ajenos a la cosmovisión del papa polaco o que critiquen o denuncien actos delictivos de los representantes del círculo prigionista. Ejemplo, las sanciones de empresarios a programas de radio y televisión que dieron voz a las víctimas de Marcial Maciel.

A continuación presentamos un perfil de los miembros más mencionados e identificados con el Club de Roma. Este apartado se propone dar a conocer someramente, por cuestiones de espacio, a los personajes que contribuyeron desde el Vaticano y en México, a apoyar a monseñor Prigione y que le facilitaron la formación de este grupo de presión tanto a nivel de la jerarquía católica mexicana, como a la construcción de redes sociales clave con funcionarios políticos, empresarios y banqueros. Esto implicó señalar algunos de los rasgos de su origen y personalidad y, en particular, los puntos de confluencia de ideología y praxis con la visión del pontífice y la estrategia prigionista.

Podemos agruparlos en tres niveles: las conexiones vaticanas, los incondicionales y un círculo de miembros del episcopado de distintos puntos de la geografía del país. A su vez este grupo de "notables" tenía sus propias redes de poder e influencia.

La conexión vaticana

En el Vaticano fue clave la relación de Girolamo Prigione con el secretario de Estado, Angelo Sodano, un apoyo fundamental para el éxito de su misión y que también nació en el Piamonte, por lo tanto era su paisano. En 1977 Sodano fue designado arzobispo y delegado apostólico en Chile. Comenzó una amistad duradera con el entonces dictador, el general Augusto Pinochet, y fue criticado por no manifestarse sobre las violaciones de los derechos humanos en Chile.[38] Volvió a Roma en 1988 como secretario del consejo para los asuntos públicos de la Iglesia, que en 1989 se convirtió en la sección para las relaciones con los Estados de la Secretaría de Estado del Vaticano, de hecho fungía como ministro de asuntos exteriores del Vaticano de manera informal. En 1990 fue nombrado oficial de la Secretaría de Estado del Vaticano y en el mismo año cardenal y secretario de Estado del Vaticano, el segundo puesto en importancia después del

[38] Sectores progresistas de la iglesia católica chilena criticaron la labor de Sodano, lo acusaron de presionar a la iglesia chilena para atemperar sus críticas al régimen por violación de derechos humanos, demostrar su favoritismo hacia movimientos como el Opus Dei y la Legión de Cristo y manifestarse contra la teología de la liberación.

papa. El nombramiento del cardenal secretario de Estado es de la más alta relevancia, debido a que su perfil marca las tendencias, intereses y necesidades de un pontífice, tanto al interior de la Iglesia como en política exterior.

Angelo Sodano estuvo en contacto estrecho y directo con el delegado apostólico Prigione, dada la importancia de México para el proyecto geopolítico del papa. Sodano cultivó, además, relaciones de amistad interesada con el fundador y cabeza de la congregación de la Legión de Cristo, el sacerdote Marcial Maciel. Incluso hubo denuncias de corrupción en esa relación.[39]

Prigione impulsó el nombramiento del arzobispo de Zacatecas, Javier Lozano Barragán, para un cargo en la burocracia del Vaticano en Roma, contando así con un enlace para estar al día en los avatares de la política interna de la Santa Sede. En 1996, Lozano fue nombrado presidente del Pontificio Consejo para la Pastoral de los Agentes Sanitarios con sede en Roma y renunció al gobierno pastoral de la diócesis de Zacatecas. Fue el primer mexicano que ocupó un alto cargo en la curia vaticana y cultivó una amistad cercana con Alfonso López Trujillo, poderoso cardenal conservador colombiano, que fue presidente del Celam y encargado en Roma del Pontificio Congreso para la Familia.[40]

Los incondicionales de monseñor: Marcial Maciel y Norberto Rivera

A nivel nacional, Marcial Maciel y la Congregación de la Legión fueron pilares en el proceso de empoderamiento del delegado y nuncio, a quien demostraron fidelidad hasta el momento de su traslado a Roma en 1997.

Maciel nació en Cotija, Michoacán, en 1920, en el seno de una familia religiosa de obispos y monjas en una zona de tradición cristera. Fue protegido en la década de 1940 por un tío, obispo de Cuernavaca, quien de forma irregular lo ordenó sacerdote. A principios de la década de 1940 fundó con un grupo de jóvenes el embrión de lo que sería con los años la poderosa congregación de los legionarios de Cristo. Esta organización se propuso como meta la formación de líderes religiosos reclutados entre las élites para dirigir en forma disciplinada, com-

[39] Tras la caída en desgracia de Maciel salieron a la luz acusaciones de sobornos de los legionarios de Cristo a Angelo Sodano. Filtraciones de documentos confidenciales de Benedicto XVI (*vaticanlinks*) filtrados por su secretario personal, se conocieron acusaciones contra Sodano por sus estrechas relaciones con la Legión de Cristo, a la que dio permisos para la construcción de universidades a cambio de beneficios personales y familiares. Las donaciones de Marcial Maciel a Angelo Sodano y a otros jerarcas importantes vinculados con Juan Pablo II, como su secretarío personal Estanislao Dziwisz, arzobispo de Cracovia y el cardenal español Eduardo Martínez Somaló. La revista *National Catholic Reporter* asegura que Maciel pagó a Sodano diez mil dólares por una charla y le organizó un banquete por su nombramiento como cardenal en 1991. Maciel también contrató a un sobrino de Sodano, de profesión ingeniero, para la construcción de la fastuosa Universidad de la Orden en Roma. Carlos Loret de Mola, "Grillas en el Vaticano", *El Universal*, 29 de marzo de 2012.

[40] Javier Lozano Barragán, www.proceso.com.mx

prometida y eficiente a la feligresía en sentido conservador. La Legión conformó además una organización de laicos, el Regnum Christi, semejante al Opus Dei.[41]

Hacia la década de 1950, desde España primero, y luego en Roma inició la formación de redes de apoyo financiero y político en México y Europa, Estados Unidos y América Latina. Con una personalidad carismática y grandes habilidades de *fund raiser* se vinculó sobre todo a los círculos empresariales que se desarrollaban al amparo del "milagro económico" mexicano, pero también con algunos políticos de la España franquista que le abrieron las puertas de acceso al Vaticano.

En México, un importante canal de comunicación entre los grandes empresarios y banqueros con la Legión fueron sus esposas, madres y hermanas. Su círculo de amistades se amplía con viejos y nuevos hombres de negocios, como Emilio Azcárraga Milmo, potentado de los medios; Lorenzo Servitje cabeza de la empresa de pan Bimbo; Manuel Senderos del grupo Desc; Carlos Peralta de Iusacel; Olegario Vázquez Raña poderoso empresario y financiero, al igual que banqueros como Roberto Hernández y no podía faltar Carlos Slim el multiempresasrio. Se vinculó también con algunos miembros del gobierno del presidente De la Madrid, entre otros Manuel Bartlett, secretario de Gobernación.[42]

Las inversiones de la Legión en el campo de la educación se multiplicaron sobre todo a partir de la década de 1980 en México, pero también en España, Chile, Estados Unidos, Irlanda y en unos veinte países había presencia de legionarios. Juan Pablo II conoció a Marcial Maciel desde los años del Concilio Vaticano II (1962-1965) cuando, como obispo de Cracovia, se hospedó en alguna ocasión en la casa de la Legión de Cristo en Roma. Desde entonces entabló una amistad que se prolongó durante casi todo el pontificado de Juan Pablo II. Maciel acompañó al papa en sus tres primeras visitas a México.

Recibió el sacerdote Maciel apoyo del Vaticano para la expansión de una obra que a su vez retribuía a la Santa Sede con recursos económicos que provenían de sus escuelas y universidades, de donaciones y del producto de inversiones exitosas asesoradas por expertos simpatizantes en diversas latitudes. Además, en una época de falta de vocaciones, se distinguió por el número de jóvenes sacer-

[41] La información sobre Marcial Maciel está recabada de entrevista de la autora con José Barba ex legionario y de los libros de José Barba y Alberto Athié. Fernando M.González, *La voluntad de no saber: Lo que sí se conocía sobre Maciel en los Archivos Secretos del Vaticano, desde 1994*, México, Random House Mondatori, 2012; Fernando M. González, *Marcial Maciel. Los legionarios de Cristo: testimonios y documentos inéditos*, Barcelona, Tusquets, 2006; Alfonso Torres, *La prodigiosa aventura de los legionarios de Cristo*, México, Akal, 2001; José Martínez de Velasco, *Los legionarios de Cristo: el nuevo ejército del papa*, Madrid, La Esfera, 2002.

[42] Entre otras muestras, el nivel de cercanía de Maciel con grandes empresarios se advierte en la elección para presidir los rituales funerarios de la esposa de Carlos Slim, "el hombre más rico de México" y del "Tigre" Azcarrága el poderoso accionista y fundador de la empresa Televisa, así como oficiante en la misa matrimonial de Fernando Senderos del Grupo Desc. En 1996 el expresidente del Club de Banqueros, Manuel Espinosa Yglesias le otorgó la presea "Pericles" a Marcial Maciel.

dotes, muchos de ellos provenientes de sectores sociales acaudalados, a quienes integró a la Iglesia católica.

Los abundantes recursos financieros de los legionarios fueron canalizados en parte hacia proyectos de asistencia social, pero en un porcentaje muy limitado en función de sus ingresos. Sin embargo estos fueron muy promocionados y comunicados idóneamente a Juan Pablo II y a la curia vaticana. Juan Pablo II lo distinguió con una muestra de amistad importante en 1994: lo declaró un ejemplo para la juventud.

La legión compartía plenamente la visión de Iglesia de Juan Pablo II y su línea dura en materia de moral sexual. Paradójicamente Maciel fue acusado desde fecha temprana, en la década de 1950, de abusos sexuales a menores estudiantes del seminario. Tras una breve suspensión para la investigación de los cargos, fue absuelto y retomó el liderazgo de la congregación. Las perversiones sexuales de Maciel son hoy muy conocidas, pero se mantuvieron ocultas muchos años. Hay constancia en el Archivo Vaticano de que las denuncias fueron recibidas por el cardenal Joseph Ratzinger, como prefecto de la Congregación de la Fe, al menos desde la década de 1990 y de que tanto este como Juan Pablo II no actuaron en consecuencia.[43]

En México la Legión y el Regnum Christi (su brazo laico), al igual que el arzobispo primado de México y cardenal Norberto Rivera, negaron desde la década de 1990 las acusaciones contra Maciel, que fueron rechazadas como un complot organizado contra la Iglesia católica y presionaron exitosamente a los medios para que las ignoraran. En 1997 cuando varias víctimas de los abusos de Maciel fueron entrevistadas en un canal de televisión, las empresas amenazaron con quitarles la publicidad si volvían a cometer una ofensa de tal magnitud contra el líder de la congregación.

Las numerosas denuncias de abusos sexuales en Estados Unidos abrieron la cloaca y en el siglo XXI, primero Juan Pablo II muy tímidamente y luego Ratzinger con mayor énfasis, sancionaron a Maciel retirándolo a una vida de oración y penitencia y sin poder ejercer funciones sacramentales. Ya muertos Juan Pablo y el mismo Maciel, los legionarios se vieron obligados a admitir sus crímenes y su triple vida (pederasta, dos mujeres e hijos) ante las evidencias incuestionables de abusos en muchos países. La Legión fue obligada a deslindarse de su fundador.

El otro pilar incuestionable de monseñor Prigione fue Norberto Rivera. Tras los éxitos obtenidos en cuanto a reformas al marco jurídico y la reanudación de relaciones diplomáticas con el estado Vaticano, Prigione se planteó como uno de sus objetivos el control de la Arquidiócesis de la Ciudad de México por su importancia geográfica como sede del poder federal, su extensión y sus cuantiosos recursos económicos. La Ciudad de México es la mayor diócesis del mun-

[43] Véase J. Barba, A. Athié y F. González , *op. cit*.

do y en 1994 contaba con más de 900 templos y 439 sacerdotes. La Basílica de Guadalupe percibe ingresos multimillonarios.[44] El camino para lograrlo pasó por una recomendación de un amigo cercano del delegado apóstólico, el obispo de Durango, Antonio López Aviña, de mentalidad conservadora y cristera.

Norberto Rivera nació en La Purísima, Tepehuanes, Durango en 1942, de origen indígena, campesino y humilde; a los trece años ingresó en el seminario y obtuvo la licenciatura en teología por la Universidad Gregoriana en Roma. En 1966 fue ordenado sacerdote.[45] Norberto Rivera fue nombrado obispo de Tehuacán, Puebla; una pequeña diócesis de apenas 400 mil católicos en 1985, apoyado por López Aviña y Prigione. El objetivo de su nombramiento era el desmantelamiento del Seminario Regional del Sureste (Seresure), el más importante centro de formación sacerdotal en la línea de orientación progresista y simpatizante de la teología de la liberación. No fue una tarea fácil, sostiene Rodrigo Vera, pues en dicha institución intervenían colegiadamente algunos experimentados obispos de la región de prestigio internacional como simpatizantes de la teología de la liberación: Samuel Ruiz, Bartolomé Carrasco y Arturo Lona. Estos habían introducido en los planes de estudio los libros de los principales teólogos de esa corriente eclesiástica: Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez; se acusaba también al seminario de impartir una educación marxista, haber relajado la disciplina e introducir valores culturales de las zonas indígenas.[46]

A través de Prigione, Rivera obtuvo el respaldo de la curia romana mediante decreto que le ordenaba disolver la dirección del seminario por impartir una "formación doctrinal confusa". Gradualmente fue eliminando a "maestros indeseables" no sin reacciones de protesta, Norberto fue nombrado director del seminario y los seminaristas regresaron a sus comunidades. El éxito de su misión sería recompensado.

El nuncio en México maniobró secretamente para colocarlo al frente de la Arquidiócesis Primada de México, la principal circunscripción eclesiástica del país, arzobispado primero, sede cardenalicia y del principal santuario mariano del mundo, en sustitución del cardenal Corripio. Un candidato con poca experiencia pastoral y que no podía compararse con los otros candidatos a presidir la arquidiócesis, entre ellos Sergio Obeso Rivera, arzobispo de Jalapa y presidente

[44] Véase Mónica Uribe, "Las alforjas de la Arquidiócesis Primada de México, 1995-2016", en B. Barranco (coord.), *op.cit.*, pp. 133-158.

[45] Su primer ministerio pastoral lo desempeñó en la parroquia de Río Grande en Zacatecas donde fungió como vicario cooperador. En septiembre de 1967 ocupó las cátedras de Teología Dogmática que impartió durante 18 años, de Sagrada Escritura y Teología Pastoral y Espiritual en el Seminario de Durango, prefecto de disciplina y canónigo lectoral de la Catedral de Durango. Ha sido profesor de Eclesiología en la Universidad Pontificia de México desde su reapertura en 1982, al tiempo que alternaba en el Seminario Mayor.

[46] R. Vera, "El Chato", en B. Barranco (coord..), *op. cit.*, pp. 40-45.

de la CEM, "con gran liderazgo moral entre los obispos".[47] Lograr el nombramiento de un personaje incondicional, como Norberto Rivera, a la cabeza de la Arquidiócesis más importante del país en 1995, constituye una de las proezas políticas más importantes del nuncio y una prueba irrefutable del poder que tenía en el Vaticano. A este siguió el objetivo de obtener el control de la principal fuente de ingresos, la Basílica de Guadalupe. Misión que logró desplazando al abad Guillermo Shulenberg, quien llevaba ya 32 años al frente del santuario, resultado de lo cual obtuvo la integración de la misma y sus cuantiosos recursos a la Arquidiócesis de la Ciudad de México.[48]

Rivera fue fundador y asistente del Movimiento Jornadas de Vida Cristiana, asistente diocesano del Movimiento Familiar Cristiano, capellán del templo de San Martín de Porres, de varias casas religiosas y de algunas colonias populares. Favoreció una pastoral sacramental y ritualista.[49] En cambio no logró ganarse la simpatía y confianza de la mayoría de los miembros de la CEM, lo que redundó en la imposibilidad de lograr la presidencia de la institución.

El arzobispo metropolitano mantuvo la fidelidad y disciplina con la agenda moral en materia sexual de Juan Pablo II, dándole prioridad en su discurso una y otra vez, temas que lo confrontaron con autoridades de la Ciudad de México que aprobaron en su gestión leyes muy liberales al respecto (aprobación de matrimonios gay y su derecho a adoptar, despenalización del aborto, la pastilla del día siguiente y campañas para el uso del condón). Uno de sus errores mayores fue declarar, sin argumentos, ni el debido sustento, amenazas de excomunión y llamados a la desobediencia civil ante la despenalización del aborto.

Norberto Rivera se apoyó en la congregación de Marcial Maciel y se mantuvo fiel a este personaje aun cuando las evidencias de abuso sexual y corrupción a todos los niveles eran innegables. Acusó a los impugnadores de mentirosos, corruptos y parte de una conspiración contra la Iglesia católica. El cardenal Rivera y Marcial Maciel con sus legionarios de Cristo se apoyaron mutuamente "frente a viento y marea".

Otra faceta del cardenal Rivera que ha sido muy criticada es su interés en acumular recursos económicos. El clero secular o diocesano no hace voto de pobreza. El arzobispo metropolitano ha sido muy criticado por la comercialización de las visitas de Juan Pablo II a México en 1997 y 2002 que le tocaron como organizador; también ha sufrido un desgaste político y mediático por los contratos firmados para comercializar las imágenes de la Virgen de Guadalupe

[47] La arquidiócesis de México, sin consentimiento de Prigione, entregó al prefecto de la Congregación para los Obispos los nombres de cuatro candidatos: Sergio Obeso, Abelardo Alvarado, Ricardo Watty y Luis Morales.

[48] Véase "El abad Schulenberg y el conflicto por la Basílica de Guadalupe", tesis de licenciatura, UNAM, 1996 y M. Uribe, *op.cit.*, pp.133-158.

[49] F. Moneta, *op. cit.*

y de Juan Diego. Por último ha sido denunciado por protección institucional a miembros del clero acusados de pederastia, además del caso de Marcial Maciel a quien protegió y defendió hasta que las evidencias indiscutibles fueron fortaleciéndose en los primeros años del siglo XXI.

El arzobispo primado de México Norberto Rivera se distinguió por mantener una sólida fidelidad al nuncio hasta su retiro en 1997. Favorecido por el importante cargo que ostentaba, Rivera pretendió sustituir a Prigione como líder del Club de Roma, y continuó sosteniendo el modelo de la Iglesia defendida por Juan Pablo II. Se distinguió por su identificación con las élites empresariales y políticas, testimoniado por su constante presencia en eventos sociales, departiendo y fotografiándose con representantes de círculos privilegiados en fiestas, aviones, eventos familiares, etc. No obstante, con la salida de Girolamo Prigione se debilitó la integración y el poder que tuvo el grupo prigionista en tiempos del presidente Salinas.

Los obispos nombrados por los nuevos nuncios: Justo Mullor, Giusseppe Bertello y Cristophe Pierre, prelados de entre 55 y 65 años, representaban liderazgos emergentes con quienes Rivera no logró identificarse, decidieron el futuro de la CEM y fueron desplazando a los prigionistas.[50] Un claro ejemplo de su relativa debilidad lo constituye el hecho de que en las cruciales elecciones del año 2000 la mayoría de los obispos favorecieron la alternancia y apoyaron al candidato del PAN a la presidencia, Vicente Fox, mientras el Club de Roma con Rivera a la cabeza siguió apoyando al candidato del PRI, Jaime Labastida.[51]

El círculo prigionista en los estados.

Ubicados geográficamente en diferentes puntos del país se solidarizaron con la línea vaticana y con Girolamo Prigione los siguientes prelados:

Juan Jesús Posadas Ocampo. Nació en 1926 en el Distrito Federal. Estudió en el Seminario Conciliar de México y en la Pontificia Universidad Gregoriana. Fue ordenado sacerdote en 1950, después fue obispo auxiliar de Monterrey y obispo de Ciudad Obregón, Sonora, y después obispo de Tijuana. Fue desde 1964 profesor de la Facultad de Derecho de la UNAM.

Fue promovido a obispo de la diócesis de Cuernavaca, Morelos, en 1987, apoyado por el delegado Girolamo Prigione. La diócesis de Cuernavaca se había distinguido en la década de 1970 por la gestión del obispo Sergio Méndez Arceo

[50] R. Vera, *op. cit.*, p. 37.

[51] El Club de Roma perdió peso político bajo el liderazgo de Norberto Rivera, en lo que fue crucial la caída en desgracia de Angelo Sodano al asumir el pontificado Benedicto XVI, cuyo círculo había conseguido un gran poder dentro del Vaticano; y el escándalo desatado por las irrefutables denuncias de la triple y criminal vida del líder de los legionarios, que tuvieron que ser reconocidas por el Vaticano y la misma legión.

y su compromiso con los trabajadores del campo y de la ciudad al confrontarse con el impulso a la industrialización de la entidad. El llamado "obispo rojo" simpatizaba con la teología de la liberación, apoyó organizaciones y movimientos sociales e impulsó a las comunidades eclesiales de base (CEB). Lo sustituyó Juan Jesús Posadas Ocampo en 1983, quien se distanció de Méndez Arceo, ya que su vocación conservadora lo llevó a promover movimientos carismáticos para contrastar a las comunidades eclesiales de base. En 1987 Juan Jesús Posadas Ocampo fue promovido a la diócesis de Guadalajara con el apoyo de monseñor Prigione y además nombrado cardenal. Murió en mayo de 1993 de forma accidental o deliberada.[52]

Juan Sandoval Íñiguez. Nació en 1933 en los Altos de Jalisco, corazón del movimiento cristero. Desde 1984 y hasta 1989 fungió como rector del Seminario Diocesano de Guadalajara, el más importante de América Latina y el segundo en el mundo, con 307 años de antigüedad. Gracias a los oficios del entonces delegado apostólico Girolamo Prigione, pasó a ser obispo coadjutor de Ciudad Juárez entre 1989 y 1994.[53]

De ahí, Sandoval fue trasladado la arquidiócesis de Guadalajara y sede cardenalicia, la segunda en importancia del país. Como arzobispo fue también al poco tiempo nombrado cardenal. El respaldo que recibió del delegado apostólico fue clave en este movimiento.

Llegó el nuevo arzobispo en un complicado contexto regional. En Jalisco se hizo fuerte el narcotráfico en las décadas de 1980 y 1990. El arzobispo ha sido acusado de una estrecha cercanía con los cárteles, desde su estancia en Ciudad Juárez y más aún durante su gestión en Guadalajara.[54] Hay dos características que

[52] Véanse F.M. González, *op. cit.*; Luis Reynoso Cervantes, *Verdad , derecho y religión*, con prólogo Hécot Fix-Zamudio, ed. limitada. Versiones periodísticas y oficiales señalan que Posadas fue confesor de algunos integrantes del Cártel de los Arellano Félix, cuando se desempeñó como obispo de Tijuana durante doce años. Belén Zapata, "El cardenal Posadas quería denunciar al crimen organizado", *Expansión*, 25 de mayo de 2011, disponible en: https/expansión.mx 2011/05.

[53] Ingresó al Seminario de Guadalajara a los doce años y fue seleccionado en 1952 para proseguir estudios en Roma, en la Pontificia Universidad Gregoriana. En 1957 fue ordenado sacerdote. Regresó a Guadalajara al Seminario Diocesano en 1961, como director espiritual y prefecto de disciplina, y en 1971 fue nombrado vicerrector del Seminario de Guadalajara. Más tarde fue nombrado coadjutor del obispo de Ciudad Juárez, quien había apoyado el movimiento que denunció el fraude del PRI en las elecciones a gobernador de Chihuahua en 1985. Los obispos coadjutores son una especie de vigilantes, que supervisan y reportan al Vaticano las actividades del obispado en el que están adscritos. Sandoval no tuvo ningún papel importante en las reformas al marco jurídico que normaba las relaciones Iglesia-Estado, las cuales tuvieron lugar entre fines de 1988 y 1992. Sus datos biográficos pueden consultarse en el libro de memorias: "Credo, retrato interior del cardenal Juan Sandoval Íñiguez, México, Divulgación Editorial, 2013. Otras fuentes: *Milenio Semanal*, *Vértigo* y los periódicos *Reforma* y *El Independiente* entre el 11 de septiembre y el 10 de octubre de 2003.

[54] El santuario está construido por dentro y por fuera con cantera rosada y morada; el piso es de mármol, las bancas de caoba; las dos torres, de treinta metros de alto, se distinguen a varios kilómetros,

comparten los narcos en América Latina: su religiosidad católica y su amor a la familia. La primera se manifiesta de múltiples formas y los lleva a relacionarse con agentes eclesiásticos a diversos niveles. Los grandes narcotraficantes hacen donaciones y limosnas a la Iglesia. El escándalo de las narcolimosnas persigue a los religiosos, desde cardenales hasta curas de pueblo. El destino de las ganancias del narco manejadas por el clero puede canalizarse hacia la construcción de iglesias y seminarios u obras de beneficencia para la comunidad, sin descartar el enriquecimiento personal.[55]

Se inició una investigación contra el cardenal por su presunta implicación en el delito de lavado de dinero en operaciones con recursos de procedencia ilícita. El cardenal denunció ser víctima de una venganza política del procurador Jorge Carpizo, a raíz del asesinato del arzobispo Posadas Ocampo, por no aceptar la versión oficial. Lo que era innegable eran las relaciones sociales que el alto prelado había sostenido con una gran empresario, José María Guardia López, cuyas ganancias provenían de negocios del juego, hipódromo y galgódromo, en Ciudad Juárez y nueve establecimientos de juego más, concesiones otorgadas por el secretario de Gobernación Fernando Gutiérrez Barrios (1988-1994).[56]

Una diferencia de Sandoval Íñiguez con el grupo Prigione se refiere al apoyo que el cardenal ha dado al Partido Acción Nacional. El prelado ha ejercido

sobre todo porque aparte de un grupo de viviendas, en el rancho no hay nada más. Otro ejemplo lo constituye el templo de Santa María de los Ángeles en Guadalajara (con vitrales, aire acondicionado, cortinas de satín y seda y nuevo estacionamiento) que se construyó en un tiempo breve a unos pasos del fraccionamiento Puerta de Hierro, donde las familias de los Arellano Felix y Joaquin Chapo Guzmán tenían propiedades. Véase Nora Pérez-Rayón, "Iglesia católica, Estado y narcotráfico", *Sociológica*, núm. 62, 2006, pp. 139-173.

[55] Las familias de los narcos, en particular madres, hermanas, esposas o hijas, solicitan bendiciones de los prelados para sus seres queridos y para sus nuevos negocios lícitos, bendiciones que si son otorgadas por un alto prelado como el cardenal, aportan prestigio social A cambio, por ejemplo, estas familias, aportaron recursos para la construcción de un santuario en Yahualica (tierra natal de Sandoval), para honrar a los futuros santos mexicanos vinculados con la guerra cristera, proceso impulsado y apoyado por el mismo arzobispo.

[56] Guardia, de origen filipino, se nacionalizó mexicano en la década de 1970. Presume de ofrecer lugares de categoría "para disfrutar y apostar legalmente" en deportes varios, como básquetbol, beisbol, futbol americano, hockey, box, carreras de caballos y de galgos. Este gran empresario del juego ha sido una figura cercana a algunos miembros del Club de Roma, como lo testimonian las fotos en las que se muestra conviviendo con algunos de sus miembros, en particular con Sandoval Íñiguez, Norberto Rivera, Emilio Berlié, Antonio López Aviña. Incluso tiene una foto con Juan Pablo II y otra con Felipe Calderón. También se relaciona con algunos banqueros y funcionarios del gobierno, en particular cabe mencionar a Fernando Gutiérrez Barrios, el ex secretario de Gobernación, su amigo y protector, a quienes convocaba a actos sociales en su residencia de casi tres hectáreas en la zona residencial de Santa Fe en la Ciudad de México. Guardia fue detenido en 1986 por portar un arma prohibida en su auto y presentar una credencial de la Dirección Federal de Seguridad presidida entonces por José Antonio Zorrilla y fue liberado por intercesión de Fernando Gutiérrez Barrios, entonces director de Caminos y Puentes Federales. José Reveles, "José María Guardia, un gato mayor con la bendición de los poderes espirituales y terrenales", *Forum*, núm. 74, enero 1999.

desde su llegada a Guadalajara una gran influencia en el gobierno de Jalisco, gobernado por el PAN desde 1995 hasta 2013. En este punto se diferenciaba del Club de Roma que apoyó al partido oficial incluso en las elecciones del año 2000.

Luis Reynoso Cervantes. Nació en 1926 en Azcapotzalco, Ciudad de México. Estudió en el Semainario Conciliar de esta ciudad. Fue enviado a Roma a continuar sus estudios en la Universidad Gregoriana, donde obtuvo el grado de licenciado en teología y se doctoró en derecho canónico. Fue ordenado sacerdote en 1950. Se desempeñó como profesor en el Seminario Conciliar y en la facultad de Derecho de la UNAM.

En 1978 fue nombrado obispo auxiliar en la diócesis de Monterrey y pasó a ser obispo de Ciudad Obregón, Sonora, en 1982. Con el apoyo de monseñor Prigione fue nombrado, en 1987, obispo de Cuernavaca, cuya diócesis controla trece decanatos y 110 parroquias con igual número de presbíteros. En dicha diócesis permaneció trece años. Siguió la línea de pastoral y gobierno de su predecesor, Juan Jesús Posadas Ocampo, quien se había distinguido por dar un giro conservador y crítico de la praxis de su propio antecesor, el obispo Sergio Méndez Arceo, simpatizante de la teología de la liberación. Contó el nuevo arzobispo con la colaboración de Onésimo Cepeda para continuar el desmantelamiento de la obra del obispo Méndez Arceo. El arzobispo favoreció la construcción de una nueva sede para el seminario con motivo de la celebración del primer centenario de la diócesis; también apoyó el avance en la edificación del seminario menor.

Reynoso Cervantes se desempeñó como asesor jurídico de la Conferencia Episcopal Mexicana y se destacó su participación como jurista, reconocido en el mundo académico, y participó en las negociaciones que llevaron a la modificación del marco jurídico que normaba las relaciones Iglesia-Estado en el país desde la Constitución de 1917.

Ante el asesinato del Cardenal Posadas Ocampo en mayo de 1993 en Guadalajara, y en su calidad de jurista, aceptó la tesis oficial apoyada por el nuncio Prigione en el sentido de que la muerte fue resultado de una confusión accidental en la lucha entre carteles de la droga en el aeropuerto de Guadalajara. La defendió como vocero de la CEM y como jurista.

Participó después como miembro de una comisión interinstitucional formada a iniciativa de la Procuraduría General de la República e integrada por miembros del gobierno federal, el gobierno de Jalisco y la Iglesia católica para modificar o corroborar la tesis sobre el homicidio sustentada por dicha procuraduría desde 1993. Ha publicado sus resultados en varias obras en las que apoya su testimonio en pruebas documentales, testimoniales y consultas de expertos. Este posicionamiento lo ha tenido en permanente confrontación con el entonces arzobispo de Guadalajara, quien defendía la tesis contraria, sosteniendo que

se trató de un asesinato premeditado y de una conspiración de Estado. Entre sus obras se encuentran: *Las relaciones entre el Estado y la Iglesia* (1992) y *El caso Posadas: verdad, derecho y religión*, con prólogo de Héctor Fix Zamudio (2007).[57]

Algunas muestras de su discurso y comportamiento ilustran el perfil del personaje: A fines de 1993, Reynoso apoyó al nuncio en su confrontación con el obispo de Chiapas, Samuel Ruiz, a quien Prigione acusó en una misiva a la Santa Sede de graves errores de pastoral y gobierno, para lograr, sin éxito, su dimisión. En la reunión de la CEM a fines de 1994, como vocero de la misma, Reynoso Cervantes defendió siempre a monseñor Prigione. Reynoso compartió con el nuncio su preocupación por la proliferación de sectas protestantes, como una amenaza a la fe y la cultura del país.

A mediados de 1995 se presentó un conflicto relativo a un proyecto de construcción de un club de golf en el pueblo de Tepoztlán que dividió a la diócesis, polarizada entre actores a favor y en contra del plan. El obispo Reynoso, cercano a círculos empresariales y políticos importantes del estado de Morelos, apoyó dicho proyecto frente a organizaciones populares que lo rechazaban. A fin de cuentas el proyecto no se realizó.

El arzobispo de Cuernavaca se vio también involucrado en un escándalo mediático a fines de la década de 1990, como consecuencia de declaraciones en las que lanzó excomuniones a quienes participaran en prácticas de aborto. En 1998 emitió un decreto de excomunión contra los secuestradores, a raíz de la crisis de inseguridad que asolaba Morelos. Murió en el año 2000.

Javier Lozano Barragán. Nació en Toluca en 1933. Inició su formación en el Seminario de Zamora, en Michoacán. Obtuvo su licenciatura en filosofía y su doctorado en teología, en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.[58] Fue ordenado sacerdote en Roma en 1955. Fue profesor y prefecto de estudios en el Seminario de Zamora. Fue luego nombrado encargado de la formación permanente del clero diocesano, presidente de la Sociedad Teológica Mexicana y director del Instituto de Teología Pastoral de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (Celam) en Medellín, Colombia.

A principios de la década de 1970, Lozano Barragán era un prelado comprometido con la teología de la liberación, participaba en conferencias, simposios y encuentros internacionales en los que defendía la llamada Iglesia de los pobres. Durante el Encuentro Latinoamericano de Teología (México, 1975), Lozano Barragán fue uno de los principales expositores al lado de grandes exponentes

[57] Para una interpretación distinta véase Jorge Carpizo, *El expediente Posadas a través de la lupa jurídica. Averno de impunidades*, México, UNAM, 2004.

[58] "Cardenal Javier Lozano Barragán", s.f., disponible en: https//:aciprensa.com/Cardenales/biografías/lozano/

de la teología de la liberación como Leonardo Boff, Sergio Méndez Arceo, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuria y Miguel Concha. Todavía en 1979 los sandinistas nicaragüenses lo invitaban a dar charlas sobre la Iglesia.[59]

Asistió, en calidad de experto, a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en la ciudad mexicana de Puebla, en 1979. En este evento se distinguió por defender el reconocimiento a la religiosidad popular y su importancia. Escribió, entre otros, el libro: *Puebla: pueblo, liberación, educación* (1980). Asimismo, es miembro del equipo de reflexión teológica del Celam. Consagrado obispo en 1979. En octubre de 1984 fue transferido a la sede de Zacatecas donde permaneció hasta 1996.

Asistió a la IX Asamblea Ordinaria del Sínodo de obispos realizada en Ciudad del Vaticano en 1994. Dos años después, en 1996, fue nombrado presidente del Pontificio Consejo para la Pastoral de los Agentes Sanitarios, renunció al gobierno pastoral de la diócesis y le fue otorgado el título de arzobispo *ad personam*, el 7 de enero de 1997. También estuvo presente en la Asamblea Especial para Europa del Sínodo de obispos, Ciudad del Vaticano, en 1999. Asistió también a la X Asamblea Ordinaria del Sínodo de obispos en el Vaticano (2001). Además, fue el enviado especial del papa al X Día Mundial del Enfermo en 2002 en Vailankanni, India.

Fue nombrado cardenal diácono en 2003 y enviado especial del papa a las celebraciones del XIII Día Mundial del Enfermo realizado en Yaoundé, Camerún, del 9 al 11 de febrero de 2005. Participó en el cónclave de 2005, en el cual se eligió papa a Joseph Ratzinger. En la curia romana participó como miembro de las congregaciones para los obispos y para la evangelización de los pueblos. Perteneció asimismo al Pontificio Consejo para la Cultura. El pontífice Benedicto XVI aceptó su renuncia a su cargo en el Vaticano por motivos de edad y salud.

La integración de Lozano Barragán a la curia vaticana fue importante para la gestión de los asuntos de la Iglesia católica en Roma. Su antigua cercanía con el Club de Roma, aunque debilitado en los últimos años, pudo ser canal de interlocución con el nuevo papa.

Se distinguió por un perfil intelectual. Entre sus obras podemos mencionar: *Hacia el tercer milenio, teología y cultura* y *¿Qué pensar de las sectas?*[60]

Emilio Berlié. Fue otro miembro importante del grupo; nació en Aguascalientes en 1939.[61] En 1983, apoyado por el delegado apostólico Prigione, fue consagra-

[59] La Redacción, "Lozano Barragán: el viraje" (primera y segunda partes), *Proceso*, disponible en: https://hemeroteca.proceso.com.mx

[60] Véanse sus obras en la bibliografía de este ensayo.

[61] Sobre este personaje véase Ivan Franco Cáceres, *El PRI y sus obispos. El caso Berlié*, México, Libros de la Araucaria, 2009 y "El arzobispo desterrado", *El Cotidiano*, núm. 185, mayo-junio, 2014, pp. 63-72.

do obispo de la diócesis de Tijuana, Baja California, ciudad por la que pasaron también Posadas Ocampo y Sandoval Íñiguez; permaneció allí hasta 1995, es decir doce años. Cultivó una buena relación con los miembros prominentes de la sociedad tijuanense. La revista *Z* dirigida por el periodista Jesús Blancornelas, denunció a Berlié por su excesiva proximidad con el cartel de Tijuana, dominado por los hermanos Arellano Félix. Esta familia de narcotraficantes se fortaleció en esa ciudad del norte durante su gestión como obispo. Fue a través de Berlié y de uno de sus sacerdotes, Montaño, que se acordó el encuentro entre los Arellano Félix y el nuncio, tras la muerte del arzobispo Posadas Ocampo. En todo caso el entonces obispo de Tijuana se había convertido en un actor de peso político en el periodo que transcurre entre el asesinato del cardenal Posadas Ocampo en mayo de 1993 y el magnicidio de Luis Donaldo Colosio, precisamente en Tijuana, al año siguiente.

En 1995 Berlié fue nombrado arzobispo metropolitano de la arquidiócesis de Yucatán. Iván Franco, advierte que, a partir de su llegada a Mérida, el prelado desmanteló gradualmente el poderoso aparato social católico que se había formado desde la década de 1950 en dicho estado de la península. Berlié hizo alianza con el gobernador del PRI, Cervera Pacheco y con el cerverismo para desmembrar el tejido social católico en sus frentes principales: el asistencial caritativo y religioso, así como en el cívico católico.[62]

En su tercera visita a México en 1993, el papa Juan Pablo II estuvo solo en el estado de Yucatán y desde allí lanzó un discurso dirigido en particular a las etnias indígenas, con el objetivo de fortalecer la nueva evangelización católica, ya que en el sureste del país este sector de la población era atraído por nuevos movimientos religiosos. Berlié ha sido figura clave en la batalla católica contra el avance de dominaciones religiosas no católicas. En ese sentido ha apoyado a la universidad de los legionarios de Cristo en la península yucateca. Emilio Berlié fue y sigue siendo simpatizante del PRI, y se mantuvo cercano a Norberto Rivera el tiempo que fue arzobispo y cardenal metropolitano.[63]

Onésimo Cepeda. Otro de los miembros del Club de Roma fue Onésimo Cepeda, obispo de Ecatepec en el Estado de México. Nació en 1937 en la Ciudad de México en el seno de una familia acomodada, y realizo sus estudios en escuelas privadas. Obtuvo la licenciatura en derecho en la UNAM, semillero desde la década de 1950 de futuros y prominentes políticos priistas. Las buenas relacio-

[62] *Idem*.

[63] La confrontación y divisiones del panismo fueron propiciadas por Patricio Patrón Laviada, el gobernador del PAN que siguió a Cervera. Patrón fue un elemento clave en la debacle panista de Yucatán y propició el regreso del pri con el beneplácito de monseñor Berlié. La proximidad entre el clero y el priismo, según Ivan Franco, se explica por los cambios y la proclividad de este partido a reconocer las dirigencias y liderazgo del clero. I. Franco, *op. cit*.

nes de su familia y sus amistades universitarias, le abrieron puertas. Trabajó en el Banco de México y desde 1960 se relacionó con miembros exitosos de la élite empresarial mexicana.[64]

No tuvo la tradicional formación sacerdotal vía seminarios, pues su vocación fue tardía. Entró a estudiar la licenciatura en teología a la Universidad de Friburgo en Suiza entre 1966-1970. Regresó a México ese último año y el obispo Sergio Méndez Arceo lo ordenó sacerdote. Cabe señalar que Onésimo Cepeda cuando empezó su ministerio era simpatizante de la teología de la liberación y se desempeñó como colaborador del obispo de Cuernavaca entre 1971 y 1976.[65]

Paradójicamente Cepeda inició el proceso de desmantelar la obra organizativa y social de Méndez Arceo.[66] Con el apoyo del arzobispo Luis Reynoso Cervantes, su amigo y protector, y desde luego de Prigione, fue nombrado obispo en 1995 en la diócesis de Ecatepec, en el Estado de México. Fue presidente de la Comisión Episcopal para las Comunicaciones Sociales y Asesor legal de la CEM de 1997 a 2000.

A partir de su llegada a la diócesis de Ecatepec, de población numerosa y pobre, inició la construcción de una imponente y costosa catedral. Para la inauguración logró conjuntar a políticos, empezando por el presidente Ernesto Zedillo, y varios funcionarios públicos, legisladores, jueces, así como empresarios, religiosos y representantes de los medios de comunicación.[67] Onésimo Cepeda, con una personalidad protagónica, gustaba de salir en los medios y hacer declaraciones estridentes y escandalosas.[68]

[64] Se vinculó primero con Carlos Trouyet y después con el presidente del Grupo Financiero Banamex, Roberto Hernández, más tarde director ejecutivo de Ingenieros Civiles Asociados (ICA) y de Televisa. Fue casa-bolsero y asociado con Carlos Slim fue uno de los fundadores del Banco Inbursa.

[65] En su semblanza autobiográfica relata su vida sacerdotal de dirigente de movimientos de izquierda en *Sacerdotes para el pueblo* y *Cristianos por el socialismo* y advierte que "la gracia divina lo rescato de su extravío". Redacción, "Discípulo de Méndez Arceo y luego su principal detractor", Onésimo Cepeda, "cura de ricos, fue nombrado obispo de Ecatepec", *Proceso*, 3 de julio de 1995, disponible en: https://proceso.com.mx/169497

[66] En 1978 se nombró obispo de la diócesis de Cuernavaca a Luis Reynoso Cervantes, tras la jubilación por edad de Méndez Arceo. Desde 1989 Cepeda fue fundador y rector del Seminario Conciliar de San José en Cuernavaca y profesor de teología.

[67] Véanse *Reforma, La Jornada, Milenio* y *El Universal*, 26 de abril de 1999.

[68] Para expresar su desacuerdo con la aprobación de las bodas entre parejas del mismo sexo en el Distrito Federal y la posibilidad de que adoptaran hijos expresó: "perdóneme, pero eso del Estado laico es una jalada". Otro incidente se presentó cuando se arraigó a Jorge Hank Rhon por el delito de acopio de armas, ante el cual el obispo le expresó su apoyo a través de las "oraciones de su clero". Arturo Ascensión, "Onésimo Cepeda, el pastor cercano a las élites y al escándalo", *CNN México*, 7 mayo 2010, disponible en: http://mexico.cnn.com/nacional/2012/05/07/onesimo-cepeda-el-pastor-cercano-a-las-elite... pp.1-3; "Santa y pecadora", en Obispos mexicanos, disponible en: http://santaipecadora.blogspot.mx/p/obispos.html

Cepeda ha sido un obispo muy ligado a los altos círculos del PRI, amigo del gobernador de Puebla Mario Marín, de la entonces dirigente del sindicato de maestros, Elba Esther Gordillo y de los gobernadores del Estado de México: Arturo Montiel y Enrique Peña Nieto. Fue acusado en 2008 de un fraude millonario.[69]

Se ha mencionado en ocasiones al arzobispo Adolfo Suárez, arzobispo de Monterrey, como cercano al delegado apostólico. Fueron estrechos colaboradores en la negociación sobre la modificación del marco jurídico, objetivo en el que los dos estaban muy interesados y sumaron fuerzas para la gestión del cambio, aun cuando tuvieron algunas diferencias. Suárez presidió la Conferencia Episcopal Mexicana, en dos periodos consecutivos, entre 1988 y 1994, y en tal posición fue un actor político destacado y comprometido con una meta compartida por la jerarquía y clero. La feligresía en general no demandaba los cambios en el marco jurídico, pues no se sentía afectada o limitada en su práctica religiosa.

Teniendo en cuenta la biografía del arzobispo Suárez, no considero que pueda incluirse en el Club de Roma. La relación que sostuvo con monseñor Prigione fue de carácter institucional y por objetivos concretos, pragmática. No responde en general al perfil de los miembros del Club de Roma, ni por su formación y sobre todo por su praxis y estilo de vida. Oriundo de San Cristobal de las Casas mostró en diversas ocasiones su apoyo y simpatía por el obispo Samuel Ruiz, enemigo declarado del Prigione.[70]

Reflexiones

No está demás insistir en la pluralidad de la Iglesia y el mundo católico que de ninguna manera constituyen un bloque homogéneo. Este trabajo se ocupa de una facción o corriente al interior del episcopado mexicano que se aglutinó, a pesar de algunas diferencias en su interior, en torno al poderoso delegado y nuncio Girolamo Prigione, representante en México no solo formal, sino en específico de un modelo de Iglesia que encabezó Juan Pablo II durante su pontificado, caracterizado por su congruencia y un sentido muy claro de sus objetivos.

En primer lugar la lucha contra el comunismo en todos sus frentes. Esto implicaba para América Latina la lucha contra la teología de la liberación, sus representantes y sus actividades. En México, entre otras acciones, Prigione desmanteló el Surere y el trabajo de obispos como Sergio Méndez Arceo, promo-

[69] Sin embargo en 2011 un Tribunal Colegiado libró a Cepeda de ir a la cárcel. *Proceso*, núm. 1677, 21 de diciembre de 2008 y *Proceso*, núm. 1809, 26 de junio de 2011. Presentó Onésimo Cepeda su renuncia obligatoria al cumplir los 75 años, misma que fue aceptada de inmediato por Benedicto XVI.

[70] Véase su biografía: Manuel Olimón Nolasco, *El Cardenal Adolfo Suárez Rivera 1927-2008, Servidor fiel*, México, Miguel Angel Porrúa, 2013.

vió al obispado a clérigos conservadores y anticomunistas, buscó la destitución de Samuel Ruiz al tiempo que desacreditaba sus métodos.[71] Luchó por los privilegios de los católicos frente a las sectas (a las que, en lo personal, se refería de modo despectivo) y durante su gestión se multiplicaron las denominaciones religiosas no católicas.

El Club de Roma sostenía la visión de una Iglesia autoritaria y vertical centrada en dogmas incuestionables. Aliada con gobiernos sobre los cuales pudieran ejercer mecanismos de presión para avanzar la agenda legislativa y moral. Mecanismos como apropiarse de espacios públicos y medios de comunicación que proyectaran una institución aclamada por multitudes, para lo cual la personalidad carismática de Juan Pablo II constituía un capital político evidente. Las cinco visitas a México fueron pruebas evidentes de su éxito mediático.

La fidelidad absoluta a Juan Pablo II y su ortodoxia doctrinal, la imagen de Iglesia fuerte, unida y poderosa capaz de negociar con ventaja tanto con gobiernos como con los poderes fácticos; una Iglesia visible, mediática y triunfalista; prelados con capacidad y habilidad para hacerse de un capital económico y social útil para gestionar y lograr fines eclesiásticos, pero también políticos y económicos. Una Iglesia pragmática que establezca vínculos coyunturales con el poder político y logre movilizar a sus laicos hacia la vida política bajo su tutela, para convertirse en un factor de estabilidad social.[72]

El perfil de los miembros del Club de Roma obedecía a obispos dedicados a cultivar relaciones con empresarios, políticos y medios, lo que el papa Francisco ha denominado Príncipes de la Iglesia, conocidos por sus aficiones "a la buena vida" con preocupaciones sobre su aspecto físico y su lucimiento personal. No precisamente pastores y con preocupaciones limitadas en el ejercicio de su pastoral social. Muy insistentes en cuestiones de moral sexual.

El Club de Roma fue funcional al régimen priista autoritario, que enfrentaba nuevos tiempos y nuevas estrategias económicas. Tuvo a su favor liderazgos en la propia jerarquía católica, que aprovecharon las oportunidades que abría el proyecto neoliberal, la transición democrática y la globalización, para impulsar exitosamente el proyecto de Juan Pablo II, hasta alcanzar sus límites.

Entre sus logros estuvo la modificación del marco jurídico y las relaciones diplomáticas. Es innegable su contribución al posicionamiento y politización de la institución religiosa en los espacios públicos y en las instancias de poder. Bernardo Barranco sostiene que el modelo de Iglesia de Juan Pablo II, "eclesiocéntrica y clericalizada, triunfalista y cargada de certezas civilizatorias, fue el

[71] Prigione y el Club de Roma, durante dos décadas, ejercieron una política de contención y hasta ferozmente contraria a la teología de la liberación, particularmente a raíz de la rebelión zapatista de 1994. Sin embargo hubo fuertes resistencias a este acoso dentro y fuera del mundo católico.
[72] B. Barranco, *op. cit.*

que Prigione y su grupo impulsaron en México durante su pontificado". Otra herencia la constituyó la confesionalización de la clase política en sus discursos y en la praxis se ha interiorizado en todos los partidos políticos .[73]

Estos avances en el terreno político de la institución religiosa no se han traducido en un fortalecimiento de la cultura católica en la sociedad en general.[74] La pérdida de fieles católicos que se pasan a las filas de denominaciones religiosas evangélicas, cristianas y paracristianas sigue en aumento; lo mismo sucede con el incremento del número de agnósticos y ateos, y al mismo tiempo han surgido nuevas devociones religiosas populares como la Santa Muerte.

Sin embargo, constantes presiones de la jerarquía por introducir cambios en la legislación, que desde su perspectiva no fueron contemplados en las reformas de 1992 solo han conseguido avances en cuanto a la libertad religiosa (artículo 24), pero no en educación y medios. Se confrontaron con organizaciones en defensa de la laicidad y los derechos de las minorías, cada vez más activas, que lograron reforzar el concepto de laicidad del Estado mexicano (artículo 40) y pasar leyes sobre despenalización del aborto y legalización de matrimonios gay en el Distrito Federal y en algunas entidades, mientras que en otras fueron bloqueadas tanto por la jerarquía como por funcionarios y legisladores del PRI y el PAN.

Bibliografía

Ai Camp, Roderic, *Cruce de espadas, política y religión en México*, México, Siglo XXI, 1998.

Aguilar, Óscar, "Diez tesis para el estudio de la Iglesia católica", *Religiones y Sociedad*, núm. 2, 1998.

Ascensio, Arturo, "Onésimo Cepeda, el pastor cercano a las élites y al escándalo", *CNN México*, 7 de mayo de 2010, disponible en: http://mexico.cnn.com/nacional/2012/05/07/onesimo-cepeda-el-pastor-cercano-a-las-elites

Athié, Alberto, "Norberto Rivera el tótem de la impunidad", en B. Barranco (coord.), *Norberto Rivera, el pastor del poder*, México, Grijalbo, 2017.

Alberigo, Giusseppe, *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965): En busca de la renovación del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2005

Barba, José, Alberto Athié y Fernando González, *La voluntad de no saber: Lo que sí se conocía sobre Maciel en los Archivos Secretos del Vaticano, desde 1994*, México, Random House Mondadori, 2012.

Barranco, Bernardo "Posiciones políticas en la historia de la Acción Católica Mexicana", en Roberto Blancarte, *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 39-70.

[73] B. Barranco, "Norberto Rivera…", *op.cit.*, pp. 301-331.

[74] Como lo muestran las estadísticas sobre planificación familiar, el divorcio, el aborto y el uso del condón.

Barranco, Bernardo, "Maciel, Prigione y Sodano", disponible en: http://bernardobarranco.wordpress.com/tag/Luis-reynoso-cervantes/

Barranco, Bernardo, "Transición democrática y tentación teocrática", *Metapolítica*, vol. 11, núm. 54, 2007, pp. 36-43.

Barranco, Bernardo, "Norberto Rivera, el cardenal del poder", en B. Barranco (coord), *Norberto Rivera, el pastor del poder*, México, Grijalbo, 2017.

Berstein, Carl y Marco Politi, *Su Santidad. El papa Juan Pablo II y la historia de nuestro tiempo*, Bogotá, Grupo Editorial Norma, 1996.

Blancarte, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México*, México, FCE/El Colegio Mexiquense, 1992.

"Cardenal Javier Lozano Barragán", 1998, disponible en: https//.aciprensa.com/Cardenales/biografías/lozano

Carpizo, Jorge, *El expediente Posadas a través de la lupa jurídica. Averno de impunidades*, México, UNAM, 2004

Comas, José, "Las elecciones en Chihuahua, sinónimo de fraude. El PAN anuncia impugnaciones, la izquierda convoca a 'un juicio popular'", *El País Internacional*, 9 de julio de 1986.

De la Torre, Renee, *Atlas de la diversidad religiosa en México,* México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2007.

Del Campo, Esther, "Los grupos de presión", en Paloma Román (coord.), *Sistema político español*, Madrid, Mc-Graw Hill, 2001, disponible en: htpps://campus.usal.es

"El cardenal Posadas quería denunciar al crimen organizado", *Expansión*, 25 de mayo de 2011, disponible en: https:/expansión.mx 2011/05.

Franco Cáceres, Iván, *El PRI y sus obispos. El caso Berlié*, México, Libros de la Araucaria, 2009

Franco Cáceres, Iván, "El arzobispo desterrado", *El Cotidiano*, núm. 185, mayo-junio 2014.

Franco Cáceres, Iván, "El arzobispo desterrado", El Cotidiano, núm. 185, 2014.

Galindo Rodríguez, José, "Las reformas en las relaciones Iglesia-Estado durante el periodo del presidente Salinas", Margarita Moreno-Bonnet y Rosa Ma. Álvarez de Lara (coords.), *El Estado laico y los derechos humanos en México:1820-2010*, vol.II, IIJ/FFYL-UNAM, 2012.

García Ugarte, Marta Eugenia, *La nueva relación Iglesia-Estado en México*, México, Nueva Imagen, 1993.

González, Fernando, *Marcial Maciel. Los legionarios de Cristo: testimonios y documentos inéditos*, Barcelona, Tusquets, 2006.

González, Fernando, *Una historia sencilla: La muerte accidental de un cardenal*, México, IIS-UNAM, 2016.

Hernández Madrid, Miguel, *Dilemas posconciliares: Iglesia, cultura católica y sociedad en la diócesis de Zamora,* México, El Colegio de Michoacán, 1999.

Juan Pablo II, *Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica*, Buenos Aires, Lumen, 1992.

Loaeza Soledad, *La Iglesia católica en la transición democrática*, México, El Colegio de México, 2015.

Loaeza Soledad y Prud'homme, Jean-François (coords.), *Los grandes problemas de México*, vol IV, México, El Colegio de México, 2010.

Loret de Mola, Carlos, "Grillas en el Vaticano", *El Universal*, 29 de marzo de 2012.

Lozano Barragán, Javier, *Puebla: pueblo, liberación, educación*, México, Ediciones Paulinas, 1980.

Lozano Barragán, Javier, *La Iglesia del pueblo: Teologías en conflicto.*, México, Centro de Estudios y Promoción Social, 1983.

Lozano Barragán, Javier, *Hacia el tercer milenio, teología y cultura*, México, Consejo Episcopal Latinoamericano, 1988.

Lozano Barragán, Javier, *Nuevos grupos religiosos*, Zacatecas, Diócesis de Zacatecas, 1989.

Lozano Barragán, Javier, *Dios es amor: esbozo para una renovación de la Teología de la Caridad*, México, Ediciones Vida y Espiritualidad, 1992.

Lozano Barragán, Javier, *Santo Domingo, puerta grande hacia el tercer milenio*, México, Consejo Episcopal Latinoamericano, 1994.

Lozano Barragán, Javier, *¿Qué pensar de las sectas?*, México, Ediciones Paulinas, 1994.

Lozano Barragán, Javier, *Por qué soy católico: Respuesta a las sectas*, México, Paulinas. 1996.

Lozano Barragán, Javier, *Teología y medicina. Pontificio consejo para la pastoral de la salud*, México, Selare, 2000.

Martínez de Velasco, José, *Los legionarios de Cristo*, Madrid, La Esfera, 2002.

Moneta, Fatima, "Norberto Rivera, ¿buen pastor", en B. Barranco (coord.) *Norberto Rivera, el pastor del poder*, México, Grijalbo, 2017.

Mutolo, Andrea, "A través de los testimonios, la vida del padre Antonio Roqueñí (1934-2006)", ms.

Olimón Nolasco, Manuel, *El cardenal Adolfo Suárez Rivera 1927-2008, Servidor fiel*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2013.

Pérez Rayón, Nora, "Las relaciones Iglesia-Estado, (1988-1994). Una cara de la modernización", *Política y Cultura*, 5, 1995.

Pérez Rayón, Nora, "Iglesia católica, Estado y narcotráfico.", *Sociológica*, 62, septiembre-diciembre de 2006, pp. 139-173.

Reveles, José, "José María Guardia, un gato mayor con la bendición de los poderes espirituales y terrenales", *Forum*, 74, enero de 1999.

Redacción, "Discípulo de Méndez Arceo y luego su principal detractor, Onésimo Cepeda, 'cura de ricos', fue nombrado obispo de Ecatepec", *Proceso*, 3 de julio de 1995, disponible en: https://www.proceso.com.mx/169497

Redacción, "Lozano Barragán: el viraje" (primera y segunda partes), *Proceso*, octubre de 2003, disponible en: https.//hemeroteca.proceso.com.mx

Reynoso Cervantes, Luis, *Verdad, derecho y religión*, Héctor Fix-Zamudio (pról.), ed. limitada.

Rionda, Luis Miguel, "Élites y política en México: una revisión crítica", *Acta Universitaria*, vol. VI, núm. 2, 1996, pp. 33-45.

Romero Apis, José Luis, "Un tríptico del poder político", *Excélsior*, 29 de mayo de 2016.

Rodriguez Araujo, Octavio (coord), *La Iglesia contra México*, México, Orfila, 2010.

Sandoval Íñiguez, Juan, *Memorias. Credo, retrato interior del cardenal Juan Sandoval Iñiguez*, México, Divulgación Editorial, 2013

"Santa y pecadora: Obispos mexicanos", s.f., disponible en: http://santaipecadora.blogspot.mx/p/obispos.html

Sawick, Frederick, "Para una sociología de los entornos", *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 25, 2011, pp. 37-53.

Tamayo, Juan José, "Concilio Vaticano II: Luces y sombras. Un Concilio renovado", *Signo de los tiempos. Moral social para el mundo de hoy*, año XXXI, núm. 269, 2015.

Torres, Alfonso, *La prodigiosa aventura de los Legionarios de Cristo*, México, Akal, 2001.

Uribe, Mónica, "Las alforjas de la Arquidiócesis Primada de México. 1995-2016", B. Barranco (coord.), *Norberto Rivera. El pastor del poder*, México, Grijalbo, 2017.

Vera, Rodrigo, "El Chato", pp. 35-58, en B. Barranco(coord.), *Norberto Rivera. El pastor del poder*, México, Grijalvo, 2017.

Zapata, Belén, "El cardenal Posadas quería denunciar al crimen organizado", *Expansión*, 25 de mayo de 2011, disponible en: https:/expansión.mx 2011/05

SEGUNDA PARTE

Ideología

Una idea de nación en la educación católica del porfiriato al cardenismo

Valentina Torres Septién*

Amor de Patria comprende
Cuanto el hombre debe amar:
su Dios, sus leyes, su hogar
y el poder que los defiende.[1]

Desde que los primeros misioneros llegaron a la Nueva España tuvieron muy clara la idea de que había que enseñar a leer a los niños y jóvenes, no con la intención de que leyeran libros eruditos y voluminosos, sino para que aprendieran el catecismo como fundamento de su fe y hacer de ellos cristianos perfectos. La metodología de preguntas y respuestas utilizada por la Iglesia desde el siglo XVI en las nuevas tierras, que continuó a todo lo largo del periodo colonial, también probó su eficiencia no solo para la enseñanza de la religión, sino como una "pedagogía de inteligencia dirigida", porque aseguraba un aprendizaje estricto y para la Iglesia católica la transmisión incuestionada de la tradición de las verdades reveladas. Esta doctrina, considerada como inmutable y eterna, no podía variar ni en una sola tilde.

La memoria, otro elemento fundamental de esta pedagogía, obligaba al catequizado a repetir el texto "a pie juntillas", y sin mucho o ningún cuestionamiento. El éxito de los "manuales catequizadores", señala Fernando Esteban Ruiz, "se circunscribe, sobre todo, a los ámbitos de las creencias, las ideologías y las normas sociales".[2] En esos manuales, así como en los sermones u homilías, las enseñanzas doctrinales y evangélicas eran continuamente machacadas. Junto con estas enseñanzas inamovibles, los creyentes también aprenderían otros conceptos que la Iglesia deseaba que quedaran muy claros en su mente.

Al tiempo de asimilar las verdades esenciales de la religión que el catecismo transmitía, y que el ejemplo y la conducta también reforzaban, el sermón y la homilía comunicaban otro tipo de enseñanzas que también serían aprendidas y

* Universidad Iberoamericana.

[1] Anónimo, *Susanita, Libro de lectura para uso de señoritas*, París, Librería de la Vda. De Ch. Bouret, México, 1904, p. 143.

[2] Fernando Esteban Ruiz, "Géneros textuales y enseñanza del código urbano en los manuales escolares de la España contemporánea. Los cauces de la memoria", en Jean-Louis Guereña, Gabriela Ossenbach y María del Mar del Pozo, *Manuales escolares en España, Portugal y America Latina (siglos XIX y XX)*, Madrid, UNED, 2005, p. 239.

aceptadas por los fieles católicos. En el sermón o en la homilía, el párroco unía los hechos nacionales o locales a los de la historia sagrada y a las máximas doctrinales.[3] Poco a poco, a las enseñanzas de las verdades inmutables se añadió otro tipo de conceptos desde el púlpito, ideas no solo apegadas a lo sagrado, sino también a lo temporal. De esta forma, los individuos socializaban políticamente estos conocimientos que con el tiempo los ayudaban a sentirse parte de una comunidad imaginada, a la manera que la describe Benedict Anderson.[4] Y así, con la transmisión de las verdades incuestionables y la historia temporal —cierta o mítica—, válida para un determinado grupo o para toda la población de una nación, se construyó la identidad histórica que formará parte de la identidad nacional y del concepto más preciso de patria.

Nación y patria

Para los científicos sociales ha resultado complejo elaborar una definición de patria, de Estado o de nación. La nación, nos dicen algunos politólogos, es una construcción intelectual. Es una creación, "una ilusión activa en cuanto los hombres no solo creen que son iguales, sino que pueden actuar en defensa o conservación de su comunidad ilusoria". Sin embargo, esta comunidad es difícil de aprehender: en cualquier nación existen individuos diferenciados, los del norte y los del sur, los del centro y los de la costa, los blancos y los indígenas, los cultos y los iletrados, los creyentes y los agnósticos, etc. La identidad nacional se construye en tomo a una "comunidad política imaginada", como lo afirma Anderson, quien señala que es imaginada porque no existe una sociedad homogénea; sin embargo, sus miembros, a pesar de sus grandes diferencias, intuyen y aceptan una comunidad vinculante, una sociedad que los une en función de conceptos tales como el territorio, la lengua, el pasado común, la religión y en el caso mexicano sin duda la Virgen de Guadalupe.[5] El mito fundador de la patria encarna el guadalupanismo, rasgo central de la nación, en el que estuvieron de acuerdo, incluso, muchos liberales. Desde el siglo XIX quedó claro que los hombres y mujeres nacidos en el territorio nacional eran ciudadanos mexicanos, ciudadanía que se fue perfilando en las leyes a través del tiempo. Sin embargo, la historia nacional nos muestra que la nuestra es una sociedad fragmentada y diversa vinculada por "pactos de sangre" existentes desde tiempos remotos y hasta cierto punto inmutables, que no pueden romperse.

Para la Iglesia católica y para sus seguidores, el nacionalismo no identifica a la nación con el Estado. En cambio, las ideas de nación y patria sí serán una cons-

[3] Roberto Miranda Guerrero, "La patria y el catecismo (1850-1996)", *Estudios sobre culturas contemporáneas*, México, vol. II, núm., 4, dic. 1996, p. 45.
[4] *Ibid.*, p. 47.
[5] Incluso Ignacio Manuel Altamirano dijo que el día en que no se adorara a la Virgen del Tepeyac, no solo "habrá desaparecido la nacionalidad mexicana, sino también hasta el recuerdo de los moradores del México actual".

tante del discurso católico a partir de la etapa independiente. El concepto más aceptado en cuanto a la idea de patria, indica un origen ancestral del pueblo en el que participan una historia en común, valores y símbolos. Podríamos afirmar que patria es un ideal común compuesto por la lengua, las tradiciones y costumbres, el territorio y la religión. Sin embargo, encontramos distintos énfasis que católicos y conservadores pondrán en este concepto, en el que quedan especificadas ideas tradicionales con una fuerte carga religiosa como en el siguiente párrafo:

> Por patria debe entenderse el suelo donde nacemos, el hogar donde nuestra madre nos enseñó a pronunciar los […] nombres de Jesús y de María, en que aprendimos las primeras verdades de la fe [Por] patria entenderemos la iglesia parroquial donde recibimos la primera comunión [...] los restos de nuestros antepasados […] La patria es la escuela, la oficina, la fábrica; el código de las leyes y de las buenas costumbres […] la geografía nacional, formada por sus límites y tipos de raza, por la lengua, por la bandera […] ¿Amamos a nuestros padres? Por la misma razón debemos amar también a la patria, pues el poder y autoridad de la patria es parecido al poder y autoridad de los padres, fuente de uno y otro es Dios. En la Iglesia […] es tradición constante el amor patrio, como heredera de la Patria es una suma de atributos —físicos, educativos, costumbristas, económicos, históricos, raciales, lingüísticos, simbólicos y políticos— que definen un sentimiento: amor a la Patria.[6]

Miranda Guerrero señala que Guillermo Prieto, desde una perspectiva secular, tenía una opinión semejante al afirmar que en la escuela "la Patria es su historia y […] se respira a la patria. En sus brazos nos debe esperar la religión santa de su libertad, de su honra y de su gloria", que si bien incorpora elementos religiosos, muestra ya una perspectiva mucho más laica. Por eso, la forma como se construyeron las ideas de nación y de patria varían de acuerdo con la ideología, la tradición, el momento y la memoria de quien describe los conceptos en el tiempo.

La patria en el imaginario de la nueva nación

Una de las enseñanzas que estuvo muy presente, sobre todo a partir de la Independencia, consistió en afirmar que el cristianismo y la patria estaban fuertemente vinculados. Así la Nueva España, luego México, se conceptualizará como una nación católica desde sus orígenes coloniales, aseveración que será mantenida y repetida hasta muy recientemente por los grupos católicos. Ser católico y patriota será una identidad aprendida en la doctrina, en la historia sagrada y en la historia patria, así como en el sermón, pero también en la escuela. A través de la enseñanza de la "doctrina" y de su explicación, los niños aprendían que enemigo de la

[6] Gilberto Dianda, "El catecismo mayor de S.S. el papa Pio X. Explicado al pueblo según la norma del catecismo de Trento. Tomo IV. Versión castellana por P. Enrique Portillo, S.J.", en Miranda Guerrero, *op. cit.*, p. 53.

patria era todo aquel que no profesa la fe cristiana. En este marco estaban considerados los protestantes, los judíos, los socialistas y los masones. Para los católicos creyentes del siglo XIX y buena parte del XX ser mexicano era sinónimo de ser católico. Las recientes visitas papales todavía reiteraron ese mensaje.

Por eso al triunfo de los liberales, estos ven en tal pedagogía catequística una metodología idónea para enseñar conceptos sobre la nueva nación independiente; si bien para la Iglesia católica era la manera cotidiana de inculcar la religión, para los liberales fue el medio de estimular el conocimiento de una doctrina cívica. El catecismo como manual educativo fue y sigue siendo un instrumento de control empleado por el poder tanto religioso como laico.

Sin embargo, a partir de la Independencia la religión empieza a desdibujarse como el mayor vínculo de unidad nacional y va perdiendo fuerza frente a las luchas libertarias, por lo que la Iglesia va quedando relegada paulatinamente y se vinculará con los grupos más conservadores; al triunfo de los liberales, después de la Guerra de Reforma (1867-1860) la religión se irá borrando de las leyes y de la escuela y poco a poco caerá en el desprestigio, producirá escisiones que causarán grandes disputas entre quienes buscaban la modernidad y los que deseaban mantener el *statu quo*, las costumbres y la tradición con la idea de que "conservar es hacer patria". Si al principio de la etapa independiente la religión católica parecía un paradigma incuestionable, con el paso del tiempo se fue complicando su permanencia a raíz del triunfo liberal. Conservadores y católicos lucharon durante casi dos siglos por mantener la religión como parte del sistema de gobierno.

Importantes maestros harán uso de los nuevos métodos europeos más acordes con la modernidad, como Enrique Rébsamen, quien propuso la sustitución de la historia sagrada por la historia patria, "piedra angular de la educación nacional", que con la instrucción cívica formarían al ciudadano moderno. Al respecto Justo Sierra manifestaba: "un solo evangelio: el de la ciencia, y una religión única: la de la patria". Lo que estaba en juego, entre el Estado y la Iglesia, era la dirección de la socialización política de las nuevas generaciones. Asimismo, el positivismo comteano dará a la educación mexicana los tres títulos que mantendrá hasta la fecha: educación laica, gratuita y obligatoria.

El cambio de siglo y el Estado laico

La Revolución de 1910 dará un nuevo sentido a la educación. Los liberales triunfantes plasmarán una nueva idea de nación negando a la educación cualquier cariz religioso. Para eso, uno de los caminos tomados por los revolucionarios fue adueñarse de la historia nacional para reescribirla con cuidado de condenar a la Iglesia y a sus seguidores. La nueva historia se vinculará el concepto secular, donde la religión ya no será el elemento de unión, sino que se hará uso de otros constructos, o símbolos "patrios", como los héroes, la bandera, el himno nacional, mismos que convocarán la idea de nación. Esto quedará plasmado en la Constitución de

1917 que estableció en su artículo 3º referente a la educación, 24º y 130 en materia religiosa un afán laicizador que limitará la política de la Iglesia en el futuro.

La ruptura entre liberales y conservadores se hará evidente en la oposición que se dará entre la construcción de la idea de nación histórica de los conservadores, frente a la de nación política de los liberales. Estas ideas liberales se plasmarán, también paulatinamente, en planes y programas educativos. En este contexto se entiende por qué los constituyentes de 1917 buscaron darle un nuevo significado al concepto de laicismo, proscribiendo tanto la instrucción religiosa como la participación de la Iglesia en la educación. Y por qué el artículo 3º fue el más debatido y disputado.

La respuesta de absoluta inconformidad de la Iglesia fue inmediata, ya que alegaba el papel cohesionador que la religión había tenido en la historia nacional y en la formación de la nación mexicana. Señalaba asimismo, las inconsistencias de un proyecto que se decía heredero de la Constitución liberal de 1857, que en su momento los constituyentes habían debatido, no obstante que limitaba las libertades individuales. La libertad de enseñanza que había sido a lo largo del siglo XIX una parte importante de las libertades adquiridas, después de 1917 y ante el embate regulador del Estado fue la bandera que los conservadores desplegaron frente al Estado revolucionario, arguyendo que limitaba la libertad, concepto que la misma Constitución decía defender.[7]

El dilema de los liberales residía en el hecho de que, de imponer su ideología, se limitaba el derecho de los padres de familia para optar por el tipo de educación que consideraran como el adecuado para sus hijos. Por otra parte, la Iglesia y los grupos conservadores manifestaban que la voluntad de los padres estaba por encima de los dictados del Estado. Sostenían que tradicionalmente la facultad de educar había recaído en los padres. El Estado solo debía proteger con sus leyes los derechos de la familia para impartir educación o suplir a los padres cuando estos estuvieran incapacitados para realizar dicha función. Argumentaban por lo tanto que el Estado tenía la obligación de representar la voluntad del pueblo. Para la tradicional cultura católica los valores que enarbolaba la Iglesia en cuanto al magisterio de la Iglesia, la familia y la educación cristiana, tenían un papel primordial por encima de los que ostentaba el Estado. Para la Iglesia, dichos valores no eran debatibles y tenían un fuerte anclaje en la educación, vista como un agente de trasmisión de la tradición.

Textos escolares: Amparo del catolicismo mexicano

En este apartado se intenta mostrar cómo los conceptos de nación y patria que la Iglesia católica defendía siguieron transmitiéndose a los niños a través de los

[7] Soledad Loaeza, "La derecha y el conservadurismo mexicano en el siglo XX", *Nexos*, núm. 64, abril de 1983, p. 34.

libros de texto durante las décadas de 1900 a 1940 a pesar de los duros embates que la institución sufrió en ese lapso. Propongo este periodo pues fue precisamente en estos años cuando encontramos una fuerte oposición oficial a los textos católicos con la aparición de textos laicos como el *Código de moralidad para los niños de primaria*, que provenía de Cuba y fue aprovechado por Calles, para "echar por tierra victoriosamente el argumento de los directores de colegios católicos según el cual se formaba a los niños sin la base primordial de toda educación que es la enseñanza religiosa", o la *Cartilla moral*, de Alfonso Reyes, que promoverá también una moral laica, basada en el respeto, y que marcaba la responsabilidad del individuo ante la sociedad, establecía una escala de valores y señalaba la forma de comportarse. Estos dos textos no hacían otra cosa que reinterpretar las virtudes cristianas desde una perspectiva laica.

Así, no es de extrañar que el campo más ambicioso, tanto para el Estado como para sus oponentes en estos años, fuera el educativo y el medio para lograr mantener la hegemonía de sus formas de pensamiento fueran la escuela y sus textos. Las luchas que se dieron entre la Iglesia y el Estado se debatieron fundamentalmente en este ámbito: su observación es indispensable para entender cómo durante los siglos XIX y XX se desarrolló la idea de nación. Tanto la nación histórica —salvaguardada por la Iglesia y los grupos conservadores—, como la nación política —defendida por el nuevo Estado revolucionario—, intentaron la supremacía de sus programas en sus escuelas (confesionales u oficiales) a través de sus textos escolares; fue la lucha de dos ideologías, ninguna de las cuales aceptaba una postura de subordinación. El problema mayor entre estas potestades fue precisamente en el terreno de lo religioso. La Iglesia no cedería ante la postura laica del Estado y, por lo menos al interior de sus escuelas, refrendaría como necesaria la educación religiosa.

El laicismo, entendido como educación neutral, idea que se manejó durante los debates constitucionalistas, fue una disputa que superó este adjetivo. De neutral se pasó a laica y con esto la educación católica perdería cualquier posibilidad de mantenerse como una opción posible. Sin embargo, el catolicismo militante buscó medios para sobrevivir. Escuelas católicas, escuelas libres, escuelas "clandestinas" camufladas para poder permanecer, escuelas particulares, con sus propios programas y textos no dejaron de existir a pesar de las prohibiciones.[8]

En México existe una gran laguna historiográfica respecto a los libros de texto que se utilizaron a lo largo de los siglos XIX y XX. Los pocos textos escolares con que contamos nos permiten apreciar que a lo largo de casi doscientos años, los textos utilizados en escuelas privadas o particulares siguieron reflejando los valores tradicionales católicos de la educación colonial. En los textos escolares "tradicionales" es constante la alusión de que de la "Madre Patria" recibimos, junto con la

[8] Valentina Torres Septién, *La educación privada en México, 1903-1979*, México, El Colegio de México/Universidad Iberoamericana, 1995, pp. 136-152

lengua, la religión y las costumbres, la identidad nacional y elementos que conforman también la idea de patria. Mantener estos conceptos fue necesario para aquellos que opinaban que una parte importante de la identidad nacional era el catolicismo. Los textos predicaban valores éticos apoyados en el individualismo, el respeto a la propiedad privada y la preservación de una sociedad jerarquizada en clases; promovían actitudes pragmáticas indispensables para mantener el orden social establecido, conceptos apoyados por la Iglesia y los grupos conservadores.

A pesar de la aparición de los nuevos textos laicos, los textos tradicionales católicos permanecieron, lo cual se puede atribuir a dos causas: a la incapacidad del Estado para satisfacer las necesidades de textos escolares para todas las escuelas y la negativa de los sectores conservadores para aceptar los de tendencia contraria, sobre todo en las escuelas católicas, donde ejercían mayor poder de decisión y mayor libertad de acción. Sea cual fuere la causa, la Secretaria de Educación Pública reconoció en su *Memoria* de 1933 "la necesidad de dejar algunos textos de lectura un tanto alejados de los propósitos que sigue en materia educativa la Secretaría de Educación".[9]

La patria, sus héroes y valores en los textos escolares

La idea de patria y de nueva nación a partir de la Independencia conllevó problemas provocados por la ya inevitable fusión de dos culturas, por revoluciones y cambios de gobierno. La religión católica, ya establecida como religión de la nueva nación, también se enfrascó durante estas décadas en una lucha por no perder la hegemonía ganada durante los tres siglos coloniales.

Los textos escolares mantuvieron, sin embargo, en sus lecciones la tradición religiosa heredada. Son documentos importantes en tanto que fueron por mucho tiempo, y a pesar de las luchas ideológicas, baluartes de la concepción cristiana de la sociedad. De ahí su importancia.

La Patria fue tal vez el concepto más utilizado para justificar la permanencia del catolicismo: es un constructo ideal, bucólico, entrañable; es ese ente por el cual hay que trabajar, sufrir y si es preciso dar la vida. Las lecturas sobre la patria dan muestra de ello, por eso en la mayoría de los textos escolares, confesionales o laicos, se encuentra alguna lección, poema o reflexión en torno a su importancia como parte de la identidad nacional. En una de estas lecturas se dice lo siguiente:

> ¿Qué es la Patria? Para nosotros, los mexicanos, es México el país en que hemos nacido, donde todos hablamos la misma lengua y tenemos iguales costumbres.
>
> Amadla, niños míos, porque por daros patria sacrificó su vida Hidalgo, noble anciano que quiso morir por libertarnos del yugo español. Por conservar libre nuestra Patria, por no dejarla en poder del extranjero, Juárez comió el amargo pan del

[9] Secretaría de Educación Pública, *Memorias*, México, SEP, 1933, p. 120.

> proscrito, se vio a punto de perecer en varias ocasiones y abandonado casi por todos, no desmayó un instante y salvó a la patria que parecía estar ya perdida. El general Porfirio Díaz luchó denodado en los campos de batalla, y sus triunfos le llevaron más tarde a la Presidencia de la República. La tierra donde nacimos y jugamos, el suelo en donde están los sepulcros de nuestras familias, las glorias de nuestros grandes hombres y el honor de nuestra bandera, eso es la patria. Amadla, niños y nunca temáis morir por ella.[10]

Un modo de presentar lo que es la patria, era a través de poemas que tanto ilustres escritores de la época romántica como maestros de escuela introducían en los textos. Así, un poema a la patria de José Rosas Moreno expresa:

> ¡Qué hermosa es esta tierra!
> De vuestra dulce infancia
> Deslízase inocente
> En venturosa calma.
>
> ¡Qué hermosa es nuestra patria!
> ¡Qué fértiles sus valles!
> ¡Qué excelsas sus montañas!
> …
> ¡Qué hermosa es esta tierra!
> ¡Qué hermosa es nuestra patria!
> ¡Qué azul su claro cielo!
> ¡Cómo su sol irradia!
> …
> ¡Bendita la sublime,
> la Providencia sabia
> que la llenó de dones
> y plácida la ampara!
> Amadla, siempre, oh niños,
> amadla siempre, amadla;
> vosotros sois su dicha.
> su gloria y su esperanza.
> Ved una madre en ella
> y sin cesar honradla,
> y bendecidla siempre…
> ¡Bendita nuestra patria![11]

[10] Jose Rosas, "Nuestra patria", en *Rafaelita, Libro tercero*, México, Herrero Hnos. Sucesores, s.f., p. 176.

[11] José Rosas Moreno (1838-1883) nació en León, Guanajuato: De pensamiento liberal, fundó varios periódicos, además de desempeñar diversos puestos públicos, como el de regidor del ayunta-

Otra muestra es la poesía del mexicano Emilio Fuentes y Betancourt[12] que versifica de la siguiente manera:

¡Oh patria querida
Mi grato embeleso!
¿Qué exiges de mí?
¿Mi sangre, mi vida?
Gustoso todo eso
Darelo por ti...
Tu pena es mi pena
Tu encanto es mi encanto
Tu bien es mi bien;
Que en mi alma resuena
Al par que tu llanto,
Tu risa también.
Me siento ofendido
Si alguno te ofende
Manchado tu honor:
Me siento engreído
Si alguno pretende
Decir tu loor.
La muerte apartarme
Podrá, despiadada,
¡Oh Patria, de ti!
Más nadie arrancarme
Podrá, idolatrada,
Tu imagen de mí.[13]

En estos textos encontramos los conceptos que posteriormente seguirán exaltándose al hablar de México: patria es la tierra, es el cielo, el regalo de la Providencia, pero también es ese ente por el cual se debe dar la vida.

En *El cancionero de la escuela y del hogar* de Leonardo Lis, editado en México por la editorial Progreso, de los jesuitas, aparece un verso titulado "Ofrenda a la patria" del pedagogo argentino, Carlos O. Bunge:

Por mi Dios y por mi sangre
te hago ofrenda de mi vida:
lo que soy y lo que tengo

---

miento de León, diputado a la Legislatura de Guanajuato, y después al Congreso de la Unión, durante varios periodos. Fue poeta y escritor de varias obras de teatro para niños, poemas de historias de México y libros de lectura infantiles.
12
[13] E. Fuente y Betancourt, "La patria", en *Susanita*, *op. cit.*, p. 108.

te lo debo, patria mía.
Lo que canto y lo que sueño
todo el cáliz de mi vida,
ante el ara de tus héroes,
te lo brindo, patria mía.
No me arredran los embates
de la lucha por la vida,
porque sé que la victoria
siempre es tuya, patria mía.
Y si pierdo en la batalla
los alientos de mi vida,
clamará mi último grito;
"¡Vive y triunfa, patria mía!"
Lo que soy y lo que tengo
te lo debo, patria mía;
de mi vida te hice ofrenda,
¡usa patria, de mi vida![14]

Como este, en el mismo cancionero aparecen once cantos más dedicados a la patria y a la bandera, sin dejar fuera el Himno nacional mexicano, que a pesar del laicismo que proclama su Constitución sigue cantando su estrofa principal que contiene, sin duda, una fuerte relación con la divinidad:

Ciña ¡oh patria tus sienes de oliva
de la paz el arcángel divino,
que en el cielo tu eterno destino
por el dedo de Dios se escribió!
Más si osare un extraño enemigo
profanar con su planta tu suelo,
piensa ¡oh patria, querida!, que el cielo
Un soldado en cada hijo te dio.[15]

En algunos de los textos utilizados, la idea de patria se refiere a la que se tenía en otros países de donde procedían estos libros. En muchos de ellos al repetir las lecciones para los niños españoles, se exaltan sus valores, como lo hará el catolicismo mexicano del siglo XX. Los textos de las escuelas religiosas, como las de los maristas o lasallistas eran textos españoles, que no se vinculaban con la historia de México, aunque utilizaron sus ideas para servir de ejemplo a la realidad mexicana. Así por ejemplo, en el *Curso superior de lectura* de G.M. Bruño[16] titu-

[14] Carlos O, Bunge, "Ofrenda a la patria", en Leonardo Lis, *El cancionero de la escuela y del hogar*. Segundo libro, México, Editorial Progreso, 1952, pp. 98-99
[15] Francisco González Bocanegra, "Himno nacional mexicano", en Leonardo Lis, *op. cit.*, p. 109.
[16] Nombre con el que firmaban sus libros los lasallistas. Otra editorial católica fue la de los ma-

lado *Lo que es la Patria* y que fue utilizado en muchas escuelas del país, se hace la siguiente reflexión:

> Cuando corría mi lejana infancia, sentíame yo poseído por el culto a la santa mujer que me diera la vida, y por el culto a España, de quien cien pruebas tengo ya ofrecidas en mi tormentosa existencia. Y muchas veces, cuando balanceaba en compendio las páginas más ilustres de nuestra historia y veía la mirada maternal, atenta como en éxtasis, al libro y al hijo, yo solía preguntarme allá en las indecisas interrogaciones propias de los niños: ¡Dios mío! ¿qué mérito habré yo contraído antes de nacer para que me hayas dado una madre tan buena y una Patria tan grande?[17]

El párrafo es interesante en tanto que vincula la idea de madre con la idea de patria, relación que estará presente en la idea conjunta de "madre patria", referencia que en los niños mexicanos se hacía para España, con sus valores tradicionales de lengua y religión, la católica por supuesto.

En esta misma lectura, escrita por el destacado filósofo español Emilio Castelar, la idea de territorio, lengua, tradición como parte de la Patria, también estarán presentes:

> Todo el planeta es tierra, decía yo en mis destierros, pero no es la tierra cuya substancia llevamos en nuestras venas: la atmósfera es aire, pero no es el aire que recogió nuestros primeros suspiros; todo el sol es luz pero no es la Luz de la vida. Llevaremos hasta morir un beso en la frente, todos los hogares ofrecen calor y abrigo, pero no es aquel abrigo que nos dio el hogar santificado por las lágrimas que contaron nuestras vidas; todas las iglesias son una, pero unas campanas no suenan como aquéllas que han doblado por la muerte de nuestros progenitores o que nos han traído el Avemaría a los labios en la tarde, cuando pliegan las aves sus alas sobre el ramaje y despliegan los astros su luz en el espacio; todas las lenguas son humanas, pero no son aquella lengua de la cual nos valemos para decir ¡madre mía! Y ¡amor mío! Con la cual en los labios queremos presentarnos al juicio de Dios; que todos los recuerdos más santos y todas las esperanzas más consoladoras se concentran en el culto de la Patria, y toda el alma de la Patria en su lengua, legado glorioso recibido de nuestros escritores inmortales, y que debemos como un vínculo sacro, transmitir de generación en generación hasta la más remota posteridad, cual merecen su gloria y su grandeza.[18]

Esta idea de patria se repite en el texto de *Susanita*, historia de una joven labradora; las lecciones en el texto hablan de la vida en España, de la guerra y de acciones diversas, lejanas a la idiosincrasia de los niños mexicanos.

---

ristas, con el nombre de F.T.D. en cuyos libros encontramos textos como el de *Lecturas graduadas, Libro primero*, impreso en México.

[17] Emilio Castelar, "Lo que es la patria!, en G.M. Bruño, *Curso superior de lectura*, pp. 52-53.

[18] *Idem*.

En la lección titulada "Amor a la patria" se dice:

> Si voy del Norte al Sur de España, o del Este al Oeste, me encuentro por todas partes con personas que hablan como yo, que piensan como yo, que tienen los mismos intereses y las mismas leyes que yo… Pero si paso la frontera ya no es lo mismo. No entiendo lo que dice la gente; me toman por un extranjero si no es como a un enemigo. España es la porción de tierra que habitaron, amaron y defendieron mis antepasados. En ella he nacido, en ella he crecido, en ella me instruyo y me hago hombre, viviendo entre semejantes que obedecen a las mismas leyes y reglamentos. Mi patria es Colombia, dice un colombiano: la mía es el Perú, prosigue con entusiasmo el peruano; yo soy chileno, salta uno que es natural de Chile; yo soy argentino, sigue otro, y mi patria gloriosa es la Argentina; y nosotros somos mejicanos, y nosotros cubanos, gritan con delirio los de Méjico [*sic*] y los de Cuba. Pues yo añado: España es mi patria, la amo y la quiero servir hasta la muerte.[19]

Uno de los conceptos que se repite en los textos escolares es el tema de la evangelización durante la etapa colonial: esta acción llevada a cabo por los misioneros es avalada por la concepción católica como uno de los ideales fundacionales de las nuevas tierras y posteriormente de las nuevas naciones. En una de estas lecturas se hace ver esta labor misionera:

> El uno [el misionero] trepa las cordilleras colosales y por ásperos senderos, pasa junto a los volcanes y nevados eternos, se domicilia en las altas mesetas y helados páramos de Méjico o el Perú […] y permanecen ahí años enteros separados de toda sociedad culta, conformándose con las costumbres, la lengua y la vida nómada de las hordas salvajes, sin más ambición tampoco que el ganarlas para Jesucristo… ¡Qué existencia la del misionero perdido en la inmensidad de las selvas americanas! No tiene más alimento que el que le suministra la caza o la pesca, con las frutas y raíces silvestres; su albergue es una miserable cabaña, cuando no alguna cueva o el tronco hueco de un árbol secular, de donde hay que alejar con el fuego las fieras que por allí andan vagando.[20]

A esta idea religiosa de una misión en tierra salvaje y que desconoce sus adelantos y conocimientos, se suma la de una moral o ética cristianas como "la ciencia que trata de nuestros derechos y deberes, de la bondad de nuestros sentimientos y acciones y de la pureza de nuestras costumbres".[21] La moral cristiana nos muestra los principios en que se funda el obrar bien, y ofrece reglas para cumplir nuestros deberes para con Dios, para con nosotros mismos y para con nuestros semejantes.

[19] Anónimo, *Susanita*, *op. cit.*, p. 143.
[20] Manuel M. Polit. "Los misioneros de América" en G.M. Bruño, *op. cit.*, p. 333.
[21] Juan García Purón. *La moral en ejemplos históricos*, Nueva York, D. Appleton y Compañía, Editores., s.f., p. 9

El objeto primordial de la ética o moral, "es practicar el bien y evitar el mal". [22] Un pequeño verso la define así:

> Aquí está la dicha ven;
> Busca la moral divina,
> Que la moral encamina
> Nuestros pasos hacia el bien.[23]

En la construcción decimonónica de la historia colonial, encontramos en los textos conservadores la importancia de resaltar el papel del conquistador frente al del indio. Para justificar esta moral de "practicar el bien" un primer personaje de la Nueva España que se resalta es el emperador de los mexicas, Cuauhtémoc, que se utiliza para destacar algunas características que valen como ejemplos morales:

> El joven indio Cuatimoc, Guatimocín o Cuauhtemotzín, etc., que después de la catástrofe de Moctezuma y de la muerte de Cuitlahuatzín, fue nombrado por los Aztecas su Emperador, luchó con la mayor bravura para defender a su patria. Cuando después de ocho meses de heroica defensa de la ciudad de Méjico, sitiada por el ejército de Hernán Cortés, trató de pasar al valle para hacer allí la guerra con más ventaja, tuvo la desgracia de caer prisionero. Llevado a la presencia de Cortés, este le recibió muy bien y le aseguró que no intentaba hacerle daño alguno, pero Cuauhtemotzín, con un exceso de valor y hasta con altanería, le dijo a Cortés: "Quítame la vida: he hecho cuanto he podido por defender a mi pueblo, pero la suerte me ha sido adversa y comprendo que prisioneros como yo, son inconvenientes para quien tiene que vigilarlos".
>
> Este acto de Cuauhtemotzín, puede decirse que es de valor temerario; y desde el punto de vista moral, no está justificado, porque nada ganaba irritando a Cortés y exponiéndose al castigo, justamente cuando este lo recibía con signos de amistad y hasta de admiración por su valor. Además, conservando la vida podría aún ser útil a su patria y a sus semejantes; mientras que solicitando la muerte, no podría hacer ni lo uno ni lo otro.[24]

Cuauhtémoc se presenta como un personaje que por su "altanería" frente a un "amable" conquistador perdió la oportunidad de seguir sirviendo a su patria. Su sacrificio heroico pierde valor frente a un comportamiento moral discutible: oponerse al conquistador que tantos bienes trajo a las nuevas tierras…

En tanto, un texto escrito por el eminente educador mexicano, Gregorio Torres Quintero, el cual sí defiende una moral laica y nacional, durante el porfiriato presenta una interpretación opuesta del personaje:

[22] *Idem*.
[23] *Idem*.
[24] *Ibid*., p. 107.

> Los españoles vinieron por el oriente, mandados por un general llamado Hernán Cortés; y desde que pisaron tierra mexicana, tuvieron la ambición de apoderarse de todas las riquezas de los reyes aztecas. Los mexicanos recibieron amigablemente a los españoles; pero estos pagaron la hospitalidad con mucha infamia, apresando y matando al rey y a otros muchos nobles y sacerdotes.
>
> El sucesor del rey asesinado arrojó de México a los españoles, derrotándolos en una noche que ellos mismo llamaron "Noche triste". Pero a los pocos días ese nuevo rey murió de viruelas, enfermedad que trajeron al país los conquistadores y que desconocían los indios. Entonces fue cuando subió al trono el joven y valiente Cuauhtémoc, resuelto a luchar por la patria.
>
> Hernán Cortés volvió con mayores elementos y rodeó a la ciudad con un inmenso ejército compuesto de españoles e indígenas. Pero Cuauhtémoc no se arredró y supo inspirar valor y confianza a los suyos. En un principio rechazó todos los ataques; peleó diariamente sin cansarse *ni sentir disminuido su patriotismo*, hasta que llegó un día en que no tuvo con qué alimentar a sus soldados. La ciudad estaba destruida casi en su totalidad, pues no era ya más que un caos de ruinas; montones de muertos yacían insepultos, y los vivos apenas podían levantar las armas.
>
> Entonces fue cuando los españoles cogieron prisionero a Cuauhtémoc y le quemaron los pies para que dijera dónde guardaba los tesoros. Pero no dijo nada y soportó el tormento sin perturbarse. Más tarde Cortés lo mandó matar colgándolo de un árbol.
>
> Cuauhtémoc fue el último rey de los mexicanos. Defendió a su patria y por eso es grande.[25]

Este texto muestra los opuestos: los "amables" son los indios, frente a un conquistador ambicioso. Resulta importante que para Torres Quintero ya existía en Cuauhtémoc la idea de patria.

De la misma manera se presenta la conquista como un momento de avance y progreso para la América recién encontrada, que sin duda lo fue. Sin embargo, en los textos conservadores no se reconocen la cultura, ni los adelantos logrados por los indios nativos de las tierras conquistadas:

> Los españoles aportaron también sus adelantos y su cultura. Trajeron plantas, caballos, burros y especias; la rueda, el acero forjado, y toda la organización de Castilla. Comunicaron al indio la educación cristiana, el beneficio enorme de los misioneros y la dureza de algunos encomenderos. Organizaron, a su manera, las nuevas tierras, y trajeron la imprenta, la escritura, las armas de fuego, el empedrado de las calles y la construcción colonial. Impulsaron las letras, fabricaron acueductos, introdujeron la vacuna, las casas para pobres, los hospicios, los hospitales y la canalización de los ríos. Comerciaron la seda, lana, algodón, hierro forjado y labrado; la madera tallada, vinos, aguardientes, tejidos, aceite, paños catalanes, sedas, cera y porcelanas. Exportaron plata, grana, añil,

[25] Gregorio Torres Quintero, "El valiente Cuauhtémoc", en *Rafaelita, op. cit.*, p. 63.

> oro y cacao. Mejoraron el correo y establecieron la diligencia a fines del siglo XVIII. Fundaron la casa de moneda y el sistema de estudios con ayuda de los eclesiásticos. Si la conquista fue dura, no lo fue tanto para ese tiempo salvaje, y lo fue menos si se compara con otros países conquistadores.[26]

En plena etapa reformista uno de los textos escolares señalaba que durante este tiempo "se mantuvieron y mejoraron las universidades, colegios y seminarios", frase discutible frente a la Leyes de Reforma. Este texto también propone un análisis muy "especial" y hasta cuestionable de la educación para un alumno que no desea estudiar, donde queda claro que las ideas raciales y jerárquicas siguen vigentes:

> El alumno perezoso y descuidado no debe desanimarse del todo, porque también hay muchas "carreras" para él. México necesita muchísimos albañiles, boleros, barrecalles, recoge basuras, cargadores, pepena papeles, vendedores de paletas que arrastran un carrito, leñadores, vendedores de pepitas, cacahuates y elotes cocidos; merolicos de mercado, mandaderos y voceadores de periódicos. Allí pueden ellos realizar ampliamente sus ambiciones en un trabajo honrado y eficiente.[27]

Esta idea de carreras profesionales no comulgaba con la idea liberal de la educación profesional. Sin embargo, nuevamente hay personajes que a pesar de sus limitaciones económicas lograron sobresalir como en los casos de "Benito Juárez y Abraham Lincoln vivieron en chozas, llenos de miseria e incomodidades; pero fueron estudiosos y resultaron brillantes".[28] La patria justifica una idea de desigualdad social, al ponderar el trabajo profesional muy por encima del manual.

> Todos nos prestamos mutuos servicios. Las autoridades y empleados prestan sus servicios a la Patria en los puestos públicos en beneficio de todos nosotros. Los empleados de las casas de comercio u oficinas particulares prestan sus servicios a sus jefes y patronos. Los médicos, ingenieros, abogados y otros muchos profesionistas se ponen al servicio del público. Y a nosotros nos proporcionan muy variados servicios nuestros dependientes y nuestros criados. Estos servicios son más humildes que los otros; pero sin ellos tendríamos grandes molestias y perderíamos tiempo, con perjuicio de otras ocupaciones de mayor importancia. Acordémonos, con nuestros sirvientes, de no hacer a otros lo que no queremos para nosotros.[29]

[27] Suárez Muñoz, *Ética cívica 1*, México, FEP, s.f., s.p.
[28] Juan García Purón, *op. cit.*, p. 145.
[29] Ricardo Gómez, *El lector Hispano-Americano*, México, Herrero, Hermanos, Sucesores, 1912. Lección "Los servidores públicos y nuestros sirvientes", p. 128

Sin duda los dos personajes paradigmáticos del panteón nacional son tanto en textos oficiales como conservadores durante los siglos XIX y XX Miguel Hidalgo y Benito Juárez. Hidalgo, como "padre de la patria" es el personaje más citado, indispensable en todos los textos de lectura, historia y aun de civismo. Aquí unos ejemplos de estas lecciones sobre Hidalgo. El primero, nuevamente de Torres Quintero, quien hará de este personaje un prócer ya con identidad mexicana. Lo estereotipa como un viejo cura de "cabellos blancos" que amaba a los indios, imagen que será transmitida hasta generaciones recientes. Él recibe el sobrenombre de "padre de la patria", tal vez el mayor título que un prohombre puede ostentar:

> *El cura Hidalgo*
> Los españoles dominaron a los mexicanos durante trescientos años, es decir, por tres siglos.
> Los mexicanos nunca estuvieron contentos con semejante dominio, y varias veces procuraron libertarse, aunque sin alcanzar nada.
> En un pueblecito llamado Dolores vivía un señor cura, ya de cabellos blancos, que quería mucho a los indios y que deseaba la libertad de la *patria*.
> El viejecito cura se buscó unos buenos amigos, jóvenes y valientes, y los animó a pelear contra los españoles.
> Y en la noche del 15 de septiembre de 1810, aquel cura venerable dio el grito de independencia.
> Millares de patriotas acudieron a su lado y bien pronto tuvo un ejército de más de 50 000 hombres.
> Los españoles fueron vencidos en las primeras batallas y temblaron de miedo.
> ¿Quién había de creer que aquel señor cura había de resultar tan valiente general?
> Pero hubo entre los mexicanos un traidor, que lo apresó y lo entregó a los españoles. Lo llevaron a Chihuahua, y allí lo sentenciaron a muerte.
> El señor cura Hidalgo murió fusilado. Murió por la *patria* que tanto amó y que quiso libertar.
> Si él no pudo libertarla, otros que siguieron su ejemplo cumplieron su deseo, venciendo a los españoles.
> Desde entonces somos libres.
> Y ese bien se lo debemos al señor cura Hidalgo, aquel viejecito de cabellos blancos, a quien llamamos con justicia el *Padre de la Patria* y cuya memoria debemos bendecir todos los mexicanos con amor y gratitud.[30]

Un poema dedicado a Hidalgo también se reproduce en el libro anónimo *Rafaelita*, de la editorial Herrero, que dedicó buena parte de su producción editorial a la impresión de textos escolares:

[30] Gregorio Torres Quintero, "A Hidalgo", en *Rafaelita. Libro tercero, op. cit.*, p. 95.

La Juventud te ensalza
Feliz y agradecida,
Caudillo infatigable,
De sangre noble y rica,
Que diste por Anáhuac
La vida terrenal
Moriste; y del sepulcro
Que guarda tus despojos,
Surgió tu sombra buena
Como fulgor glorioso
Vivo esplendor de aurora
Brotando de la mar
Triunfante del misterio,
Triunfaste de la muerte;
La Eterna vencedora
Retrocedió silente,
Mirando que aunque humana
Tu esencia era inmortal. [31]

El otro prócer infaltable en los textos oficiales, pero también en los particulares, es Juárez. En general no se menciona al Juárez liberal que con las Leyes de Reforma separó a la Iglesia del Estado, anatema para los conservadores, que luchó contra Maximiliano, que luchó por la República; su figura queda ensalzada por una serie de virtudes que sin duda practicaban muchos niños al igual que él. En uno de los textos se incluye su foto y se le califica como "distinguido patriota" como aquel que "nacido[s] en la pobreza, ha[n] logrado, con su ingenio y su constancia en el trabajo, llegar a ocupar puestos eminentes en la sociedad, y legar un nombre ilustre a sus hijos, a su *patria* y a la humanidad". En otro texto más reciente también Juárez es motivo de un ejemplo que se repetirá al infinito:

> Benito Juárez era pastor de ovejas, andaba descalzo, no se bañaba todos los días, y casi siempre andaba lleno de tierra. Pero cuando podía se bañaba, se peinaba, *ESTUDIABA*, y ejercitaba su entendimiento; fue un muchachito estudioso, tenaz, amable y educado. Fue profesor y abogado, juez y Presidente de México.[32]

Otros personajes dignos de ser emulados por la niñez y juventud mexicanas, que dieron su vida por la patria, fueron los Niños Héroes. Una lección los muestra así:

[31] Ana María Valverde, en *Rafaelita, op. cit.*, pp 146-147.
[32] A. Oscoy, *El lector mexicano, libro primero de lectura*. París y México, Librería de la Vda. de Ch. Bouret, 1921, p. 176.

> Allá arriba, los niños alumnos del Colegio Militar esperan haciendo fuego también… ¡Y van a morir peleando por su Patria, por México!
>
> ¡Por fin llega una multitud de enemigos saltando las paredes, echando abajo las puertas a pedazos, arrojándose sobre los valientes defensores de aquel caserón, ya desmoronado desde antes por las bombas!
>
> Y entonces fue cuando los niños alumnos los recibieron gritando: ¡Viva México! ¡Viva el Colegio Militar de México!
>
> Y así murieron por su Patria aquellos niños héroes…[33]

La lucha por la hegemonía ideológica en la educación, si bien limitada por las nuevas posturas revolucionarias, no logró, al menos hasta los años del cardenismo, desterrar por completo la incuestionable influencia del catolicismo en el debate educativo y en la identidad nacional.

No fue sino hasta la época de Lázaro Cárdenas (1934-1940) cuando la Secretaría de Educación Pública hizo un esfuerzo importante por editar textos que llegarán, especialmente, a los niños del medio rural, aunque al terminar el régimen, las ediciones fueron suspendidas hasta la década de 1960. Sin embargo, no por ello dejaron de editarse los textos de editoriales particulares que probarían tener una larga vida.

La permanencia conjunta de estas obras, que en la época del presidente Cárdenas llegan a tener una gran divergencia, pondría de manifiesto el enfrentamiento de las ideologías y el interés tanto del grupo radical socialista como del conservador religioso por hacer prevalecer su influencia en los criterios que regían la educación nacional.

Con solo algunos ejemplos se muestra cómo la visión tradicional católica enfrentaba una nueva visión laica (socialista) y pragmática en los libros de textos de la década de 1930 entre los que se encontraban títulos como *Rosita y Juanito, El sembrador* o *Fermín* cuyo objetivo primordial fue el de "preparar a los alumnos para ser en la comunidad elementos capaces de obrar inteligentemente en la lucha por la reivindicación de los trabajadores". Este objetivo coincide con el que Cárdenas señaló al hacer más accesible la educación para las clases trabajadoras y buscar en ellos la formación de una conciencia de clase. Estos textos contienen pocas ideas nacionalistas o alusiones a los héroes o símbolos patrios, tan frecuentes en los libros escolares tradicionales. Esto se debe a que su objetivo no era crear una conciencia de nación o de patria, sino una conciencia de clase. Lo que une a la comunidad, desde esta perspectiva, no es su nacionalidad mexicana, sino el ser hijos de trabajadores explotados. La patria desde el punto de vista del socialismo educativo es aquella que se logra mediante el trabajo, que hace posible su progreso. Esto la hermana con los niños de otras partes del mundo, que

[33] Heriberto Frías, "Los niños héroes", en Dolores Correa Zapata, *La mujer en el hogar, libro primero* México, Librería de la Vda. de Ch. Bouret, 1919, p. 164-165.

por pertenecer a la misma clase social sufren las mismas injusticias que ellos. Se deduce de los textos que la explotación, que es un fenómeno universal, es un lazo que ata a los hombres con más fuerza que la patria. Las lecciones tienden a fomentar entonces la fraternidad universal.

En lo tocante a la cuestión religiosa, los textos socialistas, sorprendentemente, se muestran indiferentes. No hay mención alguna ni de la Iglesia, ni de la religión. No obstante, en varias lecturas se señala la inexistencia de las fuerzas sobrenaturales y se exhorta al hombre a confiar en su esfuerzo y en su trabajo y no en la suerte y se insiste en que los rezos son ineficaces. Se describe a los curas como "hombres vestidos de mujer que tan pronto engordan, hacen amistad con los que portan patente de sangre real"; están siempre al lado de los hacendados y recomiendan al pueblo "resignación, prudencia y bondad". Los héroes que se exaltan son aquellos que según los textos lucharon por transformar las condiciones de los trabajadores. Entre los nacionales destacan nuevamente Benito Juárez y Miguel Hidalgo "que aniquilaron a la clase privilegiada que oprimía al país", e incluyen por vez primera en textos escolares a los héroes revolucionarios como Madero "que venció a los ricos que se habían adueñado de todas las tierras de la nación", o a Zapata por ser "libertador de campesinos".

Conclusiones

La patria como una idea, representación o constructo que se desarrolló a partir de la independencia, en el siglo XIX, ha estado presente en la concepción pedagógica desde entonces, y se hace patente en los libros de texto en que los niños mexicanos han estudiado. Esta idea "imaginada" estuvo presente tanto en los programas educativos de los liberales como de los conservadores, y se presenta como elemento indispensable para llegar a la unidad nacional.

La Guerra de Independencia despertó en los nuevos ciudadanos mexicanos el ideal de patria, como una identidad necesaria para sentirse parte de la nueva nación que se formaba. La patria fue entendida como un pedazo de tierra o territorio, con una lengua (a pesar de las múltiples existentes en el país), con unos símbolos por todos reconocidos como el himno, la bandera, el escudo nacional, y con una religión que los unía, bajo la imagen de la Virgen de Guadalupe, como elementos que daban sentido a la nación. Los esfuerzos de los distintos proyectos nacionales de liberales y conservadores, de revolucionarios y tradicionalistas, de católicos y laicos, tuvieron que transitar durante décadas para integrar una idea unificada de patria, que se sigue construyendo como una entidad dinámica y vigorosa día con día. El nacionalismo que hoy reconocemos es el fruto de una síntesis de diversas tradiciones en pugna. Los conceptos de patria, de nación, de sus héroes y símbolos se mantienen como una constante para la formación de los estudiantes mexicanos y la difusión del patriotismo es un indicador para entender la creación de ese ideal colectivo llamado nación.

En los libros de texto de lectura, de civismo, de historia, canciones escolares, cualquiera que sea su orientación, encontraremos lecciones que hacen mención a la patria y que mantiene un ideal de identidad. Para los católicos esta idea de patria se relaciona con su religión.

Lo que queda claro en la formación de la nación y la patria es la importancia que estos conceptos tienen para cualquier colectividad, grupo o partido que intente ostentar el poder gubernamental, ya sea como un "amor católico hacia la patria", "amor laico", o cualquier tipo de acercamiento emocional y afectivo hacia la tierra que los vio nacer.

Bibliografía

Anónimo, *Susanita, Libro de lectura para uso de señoritas*, París y México, Librería de la Vda. de Ch. Bouret, 1904

Aguilar García, Javier, "Nación y Estado en México", *Quivera*, vol. 8, núm. 2, julio-diciembre, 2006.

Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Bruño G.M., *Curso superior de lectura*, México, s.p.i.

Correa Zapata, Dolores, *La mujer en el hogar, Libro primero*, México, Librería de la Vda. de Ch. Bouret, 1919.

Frías, Heriberto, "Los niños héroes", en Dolores Correa Zapata, *La mujer en el hogar, Libro primero* México, Librería de la Vda. de Ch. Bouret, 1919.

F.T.D., *Lecturas graduadas, Libro primero*, México, s.p.i.

García Purón, Juan, *La moral en ejemplos históricos*, Nueva York, D. Appleton y Compañía, Editores., s.f.

Gómez, Ricardo, *El lector Hispano-Americano*, México, Herrero Hermanos, Sucesores, 1912.

Gutiérrez, Natividad, "Mujeres patria-nación. México: 1810-1920". *Revista de Estudios de Género. La Ventana*, núm. 12, diciembre, 2000, pp. 209-243.

Lis, Leonardo, *El cancionero de la escuela y del hogar, Segundo libro*, México, Editorial Progreso, 1952.

Loaeza, Soledad, "La derecha y el conservadurismo mexicano en el siglo XX", *Nexos*, núm. 64, abril de 1983.

Loyo Engracia y Valentina Torres Septién, "Radicalismo y conservadurismo. Dos orientaciones en los textos escolares", en Roderic A. Camp. *Los intelectuales y el poder en México*, México, El Colegio de México/UCLA, 1991.

Mantilla, Luis F., *Libro de lectura no. 2*, México, Antigua imprenta de E. Murguía, Editor, 1907.

Miranda Guerrero, Roberto, "La patria y el catecismo (1850-1996)", *Estudios sobre culturas contemporáneas*, vol. II, núm., 4, dic. 1996.

Pérez Rayón, Nora, "El beso de la discordia. La V visita de Juan Pablo II a Mé-

xico. Iglesia católica y prensa de opinión", en Nora Pérez Rayón, *Clericalismo, anticlericalismo, secularización y laicidad en la transición*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2018.

Oscoy, A. *El lector mexicano, libro primero de lectura,* París y México, Librería de la Vda. de Ch. Bouret, 1921.

Portugal, fray José María de Jesús, *Catecismo filosófico-teológico de la religión*, México, Imprenta de Francisco R. Blanco, 1886.

Rosas, José, "Nuestra patria", en *Rafaelita, Libro tercero,* México, Herrero Hnos. Sucesores, s.f.

Rajchenberg, Enrique y Catherine Héau-Lambert, "Las fronteras de la patria", *Estudios Sociológicos*, vol. XXIII, núm. 67, enero-abril, 2005, pp. 239-252.

Ruiz, Fernando Esteban. "Géneros textuales y enseñanza del código urbano en los manuales escolares de la España contemporánea. Los cauces de la memoria", en Jean-Louis Guereña, Gabriela Ossenbach y María del Mar del Pozo, *Manuales escolares en España, Portugal y America Latina (siglos XIX y XX)*, Madrid, UNED, 2005.

SEP, Secretaría de Educación Pública, *Memorias*, México, SEP, 1933.

Suárez Muñoz, *Ética cívica 1*, México, FEP, s.f.

Torres Septién, Valentina, *La educación privada en México, 1903-1976*. México, El Colegio de México/Universidad Iberoamericana, 1995.

El catolicismo social y la reconstrucción del orden social cristiano:

La propuesta de Alfredo Méndez Medina, S.J.

María Gabriela Aguirre Cristiani*

La Santa Sede, México y la "cuestión social"

La Santa Sede, bajo el liderazgo del papa León XIII (1878-1903), pretendió explícitamente consolidar el orden social cristiano en el mundo católico. Eso implicó poner en práctica el *catolicismo social*, movimiento que proponía atender la "cuestión social", en especial el problema obrero, mediante acciones que buscaran dar solución a la difícil situación de marginación social que el liberalismo económico había generado.[1]

La elección del papa, el 20 de febrero de 1878, inició una nueva etapa en la historia de la Iglesia católica. El recién nombrado pontífice se pronunció sobre los problemas que el mundo contemporáneo planteaba a la Iglesia: en un medio en el que el liberalismo se había afianzado en todos los niveles; era necesario mostrar a los católicos el modo de vivir según los principios de la Iglesia, sin que esto implicara confrontarse con el Estado liberal. De acuerdo con esta concepción, la Iglesia debía emprender la tarea de afrontar las nuevas orientaciones políticas, con la capacidad de proponer respuestas acordes con la realidad que no implicaran

* Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

[1] Este movimiento tuvo su impulso con la encíclica *Rerum novarum* del papa León XIII. El término catolicismo social tuvo que ver con la multiplicación de actividades e instituciones de carácter católico destinadas a mejorar las condiciones económicas de los más pobres. Surgieron así centros de estudio, bibliotecas, revistas, periódicos, semanas sociales, congresos católicos, reuniones agrícolas, cajas de ahorro, cooperativas, asociaciones mutualistas, centros de obreros, sindicatos, ligas de intelectuales, escuelas, lugares de diversión y esparcimiento, obras teatrales, conferencias, cursos, partidos políticos, jornadas, federaciones agrarias, secretariados sociales, etc., todos ellos con el fin de atender la llamada cuestión social. Se trató de un catolicismo profundamente agresivo e inventivo que contribuyó en su momento a proponer soluciones, desde una perspectiva católica, a los problemas sociales que la sociedad moderna ignoró. Véanse José Andrés-Gallego, "El catolicismo social mexicano", en Manuel Ceballos y Alejandro Garza Rangel (coords.), *Catolicismo social en México. Teoría, fuentes e historiografía*, México, Academia de Investigación Humanística, 2000, pp. 19-27 y Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum novarum, la cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México, 1991, pp. 26-41.

renunciar en lo absoluto a los principios del catolicismo.[2] En este contexto, León XIII promulgó la encíclica *Rerum novarum* (1891), a través de la cual atendía una problemática pendiente en el mundo moderno: por primera vez se afrontaba el problema de la cuestión social, concretamente la situación del obrero, y se hablaba de la postura que debía adoptar la Iglesia para su posible solución. A partir de este momento el mundo católico, y en especial el europeo, puso su atención en la mencionada corriente que tuvo como eje central atender la problemática social contemporánea a través del rescate de los principios fundamentales del cristianismo: justicia, caridad y amor.

De alguna manera, la frase que el pontífice expuso en una misiva al cardenal Manning dos años antes resumía el espíritu de la encíclica: "Oponed asociaciones cristianas populares a las socialistas [...] de las sacristías, id al pueblo". Con la *Rerum novarum* el papa rechazó, por principio, la dialéctica marxista de la lucha de clases y pidió a patronos y obreros una colaboración armónica para el desarrollo de la sociedad.[3]

En México sucedieron cosas distintas a las registradas en Europa y, más concretamente, en Italia. La abstención política de los católicos no favoreció el paso directo al catolicismo social, sino al enfrentamiento con la propia jerarquía que asumía la coyuntura de la conciliación con el régimen de Porfirio Díaz. Las nuevas pautas romanas surgidas entonces para la acción social fueron recibidas y acatadas parcial y cautelosamente.[4]

Los jerarcas clericales no tuvieron muy claro qué se buscaba o cuál era el significado profundo de esa insistente preocupación pontificia por la cuestión social; entendían que tenía que ver con movilización de obreros y participación de masas, algo que no les era nada atractivo y que podían entender como algo relevante para algunos países europeos afectados por la industrialización, pero no para México, donde iniciar ese tipo de acciones para ellos sería como arrojar una leña innecesaria al fuego.[5] Tuvieron que pasar algunos años para que se asumiera la propuesta de León XIII, y un momento importante fue la realización del Concilio Plenario Latinoamericano.

En el caso particular de México, el concilio fortaleció el desarrollo de un movimiento católico que se empezó a manifestar, de manera incipiente, desde finales del siglo XIX, mismo que tenía como objetivo explícito restaurar el orden social cristiano. Su intención era mantener o extender la influencia del catolicis-

[2] María Luisa Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos*, México, Universidad Iberoamericana/Imdosoc, 2008, p. 53.w
[3] Vaticano, "Carta Encíclica Rerum novarum del sumo pontífice León XIII sobre la situación de los obreros", s.f., disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_sp.html
[4] Luis Fernando Bernal Tavares, *Los católicos y la política en México,* México, Milestone, 2006, p. 52.
[5] *Ibid.*, p. 53.

mo sobre el pueblo, a través de la escuela, la prensa, los sindicatos, un partido y múltiples organizaciones en general. Este catolicismo (llamado *intransigente* por ser antiliberal y antirrevolucionario) fue el que afloró en el Concilio Plenario y el que de alguna manera no fue comprendido por los obispos mexicanos que acudieron a Roma. Pese a ello, este movimiento se benefició por la llegada de un "nuevo" grupo de clérigos afines a él.

Desde los primeros años del siglo xx, una generación de jóvenes mexicanos que estudió con los jesuitas en el Colegio Pío Latino Americano de Roma,[6] de regreso en México trabajaron para implementar las propuestas de León XIII. Entre ellos sobresalieron José Mora y del Río, Francisco Orozco y Jiménez, Ramón Ibarra González y Manuel Fulcheri y Pietra Santa. Estos clérigos, en un plazo relativamente breve, ascendieron a obispos, y reemplazaron a los prelados "conciliacionistas",[7] para convertirse en los principales defensores del catolicismo social, cuya cara más visible fue el ejercicio de la acción social católica.

De hecho, la asistencia al concilio de trece prelados mexicanos generó la conciencia de que la cuestión social era la máxima prioridad del Vaticano, por lo que atenderla no era algo opcional sino el camino ineludible a seguir.[8] En efecto, el acercamiento con Roma permitió un mayor entendimiento sobre la importancia de continuar fortaleciendo a la Iglesia católica en México, pero con un enfoque relativamente novedoso en el que el movimiento católico social sirvió de paradigma al mundo católico para resolver la paupérrima situación de las clases marginadas.

De forma paralela, la política de conciliación puesta en marcha por el general Porfirio Díaz se tradujo en un significativo desarrollo de la Iglesia en todos sus ámbitos: el culto se practicó sin obstáculos fuera de los templos, creció la cantidad de sacerdotes, se creó un importante número de diócesis,[9] las corporaciones religiosas se multiplicaron, los templos se triplicaron, se crearon nuevos seminarios y

[6] El Colegio Pío Latino Americano fue creado por el papa Pío IX en 1858 con objeto de mejorar y unificar la formación del clero de América Latina. Asimismo, el papado pretendió tener un mayor control sobre la Iglesia latinoamericana y mantener de esta forma la disciplina eclesiástica en esta región del mundo. Como dato curioso, cabe señalar que desde 1859, un año después de fundado el colegio, los seminaristas mexicanos empezaron a formar parte de la matrícula del mismo. Véase Carlos Francisco Vera Soto, *La formación del clero diocesano durante la persecución religiosa en México 1910-1940*, México, Universidad Pontificia, 2005, p. 752.

[7] Es decir, con aquellos obispos que preferían la vía negociadora con el régimen de Díaz a cambio de ceder: no intervenir en la política ni cuestionar la situación social que la política económica generaba.

[8] L.F. Bernal Tavares, *op. cit.*, p. 72.

[9] La diócesis es el territorio donde tiene y ejerce jurisdicción espiritual un prelado, como un arzobispo o un obispo. En este periodo se crearon los obispados de Campeche (1895), Aguascalientes (1899), Huajuapan de León (1903) y Yucatán (1906). Para un mayor acercamiento a los logros alcanzados por la Iglesia durante la época de Porfirio Díaz, véanse Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos (1867-1914)*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2004, pp. 157-162; Manuel Ceballos, *op. cit.*, pp. 133-174.

tres universidades católicas (la Universidad Católica de Mérida en 1885, la Pontificia Universidad de México en 1896 y la Universidad Angelopolitana en 1907) y se instalaron muchas escuelas de enseñanza religiosa;[10] se editó un considerable número de revistas, folletos y periódicos católicos; en el aspecto patrimonial, le fueron restituidas muchas propiedades y adquirió otras por diversos medios. La Iglesia, que había iniciado su etapa de recuperación en 1876, prosperó notablemente a partir de 1892. A esta obra de reorganización contribuyó eficazmente el Concilio Plenario Latinoamericano, convocado por el mencionado papa León XIII y reunido, como ya se dijo, en Roma en julio de 1899.

Hacia finales del porfiriato, esta influencia se vio reflejada en el surgimiento de organizaciones católicas que estuvieron dirigidas a mejorar la condición de las clases trabajadoras. Si bien la abstención política del clero y el apoyo al régimen del general Díaz a cambio del disimulo a las Leyes de Reforma fueron factores que permitieron la mencionada reorganización eclesiástica y colocaron a la Iglesia en una posición de cierta ventaja frente al Estado, también lo fue la preocupación que un grupo de católicos, laicos y clérigos mostraron por considerar la cuestión social.[11] En palabras del padre Mariano Cuevas, la Iglesia mexicana del primer decenio del siglo xx creció en proporción geométrica: "México llegó a sentirse de nuevo país católico".[12]

Los jesuitas en México y su proyecto de restaurar el orden social cristiano

El esplendor porfiriano en materia religiosa, de alguna manera, lo vivieron los jesuitas. En los inicios del siglo xx, la Compañía de Jesús mostraba signos de recuperación tanto por el aumento en el número de sus integrantes como por las acciones que en el campo de lo social empezaron a llevar a cabo.

El historiador José Gutiérrez Casillas en su libro *Jesuitas en México durante el siglo xx* hace alusión a esta etapa de cierta bonanza.[13] Según su versión, la Compañía se desarrolló lentamente a partir de su restauración en 1816, pero para 1900 contaba en su haber con 245 integrantes; tenía una casa de probación, cuatro colegios, doce residencias, seis estaciones entre los indios tarahumaras, 77 sacerdotes, 103 estudiantes y 65 coadjutores. Veinte años atrás los jesuitas sumaban tan solo 48 miembros en total.[14] La política de conciliación llevada a cabo por el general Porfirio Díaz había permitido que los religiosos retomaran sus funciones. El 7

[10] Edgar Danés Rojas, *Noticias del edén. La Iglesia católica y la Constitución mexicana*, México, Porrúa/Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2008, p. 15.
[11] Por cuestión social debemos entender todos los males materiales que el liberalismo económico ocasionó a las clases trabajadoras; concretamente, la mala situación del obrero.
[12] Mariano Cuevas, *Historia de la nación mexicana*, citado por Adame Goddard, *op. cit.*, p. 160.
[13] José Gutiérrez Casillas, *Jesuitas en México durante el siglo xx*, México, Porrúa, 1981, p. 28.
[14] *Ibid.*, p. 434.

de junio de 1907, gracias a su crecimiento, el padre general Francisco Werns erigió la orden jesuita, oficialmente, como Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, con todos los derechos y privilegios que por las prescripciones se concede a las provincias transmarinas.[15]

Dentro de este horizonte de crecimiento debemos analizar la actividad de esta corporación religiosa en México. Si bien podría pensarse que por su número no representaban un grupo de influencia dentro de la propia Iglesia católica, la realidad fue que su injerencia tuvo un importante alcance, en especial en aquellos lugares donde estaban ubicados los colegios y seminarios, como Saltillo, Guadalajara, El Llano, Michoacán y la Ciudad de México. También tuvieron presencia en Parras, Chihuahua, San Luis Potosí, Jalapa, Veracruz, Puebla, Oaxaca y más tarde en Chiapas y en la sierra Tarahumara.[16]

En esos años, varios jesuitas se habían formado en Europa, por lo que comulgaban con un catolicismo "intransigente", conocido como catolicismo social. Se trataba de poner en práctica acciones más cercanas a la gente para mejorar su nivel de vida pero también su cultura religiosa. Su acción se dirigía a todos los ámbitos sociales, es decir, la escuela, la prensa, los sindicatos, la formación de un partido y demás organizaciones vinculantes con las tareas cotidianas. Ideológicamente ese catolicismo "intransigente" fue considerado como clerical, antiburgués, antiliberal y antirrevolucionario.[17] De esta forma se explica cómo algunos jesuitas de principios de siglo XX se relacionaron con la generación de obispos formados en el Colegio Pío Latino Americano de Roma, pues unos y otros se habían empapado de esta corriente y, juntos —jesuitas y seculares— replantearon la ruta para restaurar el orden social cristiano.[18]

En un contexto complejo de incertidumbre política por la séptima reelección de Díaz, un sector del clero vislumbró con preocupación que el momento ameritaba actuar. Para ellos, significaba poner en práctica el catolicismo social con el fin de trabajar en la restauración del mencionado orden social cristiano. En palabras de Jesús Tapia, "restaurar el orden social cristiano" significaba "un sistema religioso de poder indirecto ejercido a través de un laicado calificado cuyo objetivo era la ejecución de un proyecto social, político y religioso, anticapitalista y antisocialista; caracterizado por su centralismo interno, tomando su apoyo de una amplia base popular".[19]

[15] *Idem*.
[16] *Ibid*., p. 28.
[17] Jean Meyer, "Disidencia jesuita", *Nexos*, 1 de diciembre 1981, disponible en: https://www.nexos.com.mx/?p=3966
[18] Fueron los casos de los arzobispos Francisco Orozco y Jiménez, José Mora y del Río, Leopoldo Ruiz y Flores y Ramón Ibarra González quienes fueron alumnos de los jesuitas.
[19] Jesús Tapia, "Capitalismo y religión", ponencia presentada en el II Coloquio de Antropología e Historia, agosto de 1980, El Colegio de Michoacán, Zamora, p. 16, citado en J. Meyer, *op.cit*.

De acuerdo con esta visión, el porfiriato se presentaba como un régimen de resultados "lamentables" que había que modificar, pues la dictadura de Díaz había generado en la sociedad desigualdad, injusticia y muy poca participación política. Se visualizaba al gobierno como un "caduco régimen económico-liberal".

En efecto, se pensaba que el "mal social" era evidente y por eso, gracias a su formación sociológica, los jesuitas se manifestaron con propuestas innovadoras para dar solución a lo que consideraron un problema fundamental de entonces: atender la cuestión social. Se definió este término como la pérdida de paz entre los representantes del trabajo y el capital, el cual debía ser resuelto mediante la reorganización de un régimen corporativo cristiano de profesiones.[20]

No es fácil deslindar, en este sentido, los diversos campos de acción: acción social, acción política y acción religiosa, sindicalismo, educación, prensa, etc., todo es "acción católica"[21] y todo estuvo dirigido a restaurar el orden social cristiano. Esta fue la premisa fundamental sobre la que operó el catolicismo intransigente. Es decir, atender la cuestión social que significó el acercamiento al pueblo, la identificación con sus necesidades y con su sufrimiento, la solidaridad con los grupos populares, así como la organización y movilización de los mismos.[22] De igual forma, se consideró que la participación política de los católicos no era ajena a ellos, sino al contrario: parte de una evolución en la cual la defensa de lo social tenía que lograrse desde la militancia política. Un catolicismo activo en lo social y participativo políticamente.

En el campo social destacó el jesuita Alfredo Méndez Medina, por su papel activo en la organización del movimiento sindical católico y por su propuesta de reconstruir un modelo corporativo de nación. No era el único que estaba preocupado por estos temas, pero sí fue de los más comprometidos y preparados para atender la cuestión social que, en su opinión, urgía resolver. Su vasta obra literaria deja constancia de su importante formación sociológica mediante la cual hizo hincapié en la exigencia de poner en práctica la acción social para dar respuesta al problema obrero. Un hombre convencido de que solo el catolicismo social podía ofrecer remedio al problema del trabajador. En los años revolucionarios sería el sociólogo católico más destacado y el responsable de la organización de muchos sindicatos católicos en todo el país.

[20] Alfredo Méndez Medina, "La cuestión social vista de conjunto", *El mensajero del Sagrado Corazón de Jesús*, septiembre de 1935, pp. 551-559.
[21] J. Meyer, *op. cit.*
[22] F. Bernal Tavares, *op. cit.*, p. 63.

Génesis de un sociólogo en acción

Alfredo Méndez Medina,[23] de origen zacatecano, nació en el poblado de Villanueva el 29 de enero de 1877, hijo del minero Alberto Méndez y de María Medina.[24] Ingresó a la Compañía de Jesús en el noviciado de San Simón, Michoacán, en 1899 cuando contaba con 22 años. Antes de hacerse jesuita, había estudiado letras durante tres años, filosofía durante dos en San Simón y teología en el seminario de su estado natal, Zacatecas. Para 1903 se le ubica en Oña, España, estudiando filosofía. Ahí comenzó a interesarse en los temas sociales, según lo cuenta él mismo en su "Notas íntimas":[25]

> El interés por estos estudios se despertó en mí desde que estudiaba en Oña el tercer año de filosofía bajo la dirección del padre Maturana. Nos explicaba la tesis de Van der Aa, sobre "el individualismo exagerado", derivación del liberalismo y nos hacía ver la desorganización perniciosa que produjo en la sociedad, destruyendo o debilitando los organismos intermedios entre el individuo y el Estado, violando leyes esenciales del derecho natural. Me interesó mucho el tema y por lo que pude observar después, fue como un relámpago que iluminó extensos horizontes. Esto fue por el mes de mayo de 1904.

Sin duda alguna sus primeros estudios en España lo indujeron a interesarse por los problemas sociales del contexto en el que vivía, creándole conciencia de la importancia de los grupos corporativos como un instrumento de protección para los trabajadores.

En 1905 regresó a México para realizar su magisterio en el Colegio de Saltillo, San Juan Nepomuceno, donde habían estudiado los hermanos Francisco y Gustavo Madero.[26] En relación con su estancia en este Colegio, Méndez Medina confesó lo siguiente: "En los cortos ratos que me dejaba libre ese trabajo enervante [vigilante de la tercera división de internos] solía leer con gran alivio y provecho las obras de Balmes. En el seminario que dirigía en Barcelona, 'La Sociedad', encontré un artículo que me impresionó vivamente, su epígrafe era una sentencia: 'Hay para las naciones tiempos más peligrosos que los de revolución, los de un errado plan de convalecencia'".[27]

[23] Agradezco al padre jesuita Jesús Gómez Fregoso su muy valiosa y generosa ayuda por facilitarme importante material de archivo para la realización de este escrito. Asimismo, mi gratitud para Ana Laura de la Torre Saavedra por facilitarme su texto titulado "La cruzada sindicalista católica de Alfredo Méndez Medina", que escribió para el seminario doctoral de El Colegio de México; de este texto tomé varias ideas.

[24] Acta certificada en el Archivo Histórico de la Provincia de México de la Compañía de Jesús, en adelante, AHPM, expediente Méndez Medina.

[25] AHPM, Alfredo Méndez Medina, "Notas íntimas sobre apostolado social en México", en adelante "Notas íntimas", Expediente Alfredo Méndez Medina.

[26] Apuntes del padre Jesús Gómez Fregoso sobre biografía de Méndez Medina.

[27] AHPM, "Notas íntimas", Expediente Méndez Medina.

En su opinión, el porfiriato había construido una "falsa paz" durante la cual prevaleció el liberalismo en todas sus formas y eso lo angustiaba porque solo se había conseguido profundizar en los males sociales. Sin embargo, él mismo manifestaba que no perdía la esperanza, si se consiguiera que todas las "enseñanzas" que había recibido en Oña lograsen hacerse populares en México, mediante un trabajo apostólico profundo y tenaz, dentro del espíritu que la Compañía de Jesús promulgaba.[28]

Después de su estancia en Saltillo, en 1907 regresó nuevamente a España, a su antiguo colegio de Oña a estudiar teología. Ahí conoció al hermano Luis Chalbaud Errazquin, doctor en economía y en ciencias sociales y políticas. Con él compartió su interés por las obras sociales y por el pensamiento sociológico de autores como José Toniolo. Oña fue, en su opinión, "un laboratorio en materia de sociología": trabajó en equipo realizando visitas a los campesinos de la región despertando el espíritu de unión para resolver sus problemas, haciéndoles ver los inconvenientes del "aislamiento egoísta" en que vivían y presentándoles las ventajas de la asociación organizada en obras sencillas como los "rudimentarios sindicatos agrícolas" que ya se estaban fundando en diversas localidades de España. En resumen, nos dice el propio Méndez Medina, se fue logrando que los teólogos de Oña "salieran de su retraimiento y se comunicaran en forma digna y sobria con el pueblo". Así fue como se pudieron formar varios sindicatos en esa región.

En relación con los estudios teóricos, Méndez Medina escribió en sus "Notas íntimas" cómo se formó un centro de estudios, que tuvo como eje la asesoría del hermano Chalbaud, a partir del cual incursionaron en revistas especializadas como *La Paz Social*, dirigida por Severino Aznar, la *Revista Internacional de Cuestiones Sociales* del sociólogo Toniolo, varios números de *L´Action Populaire* del padre Desbuquois, la *Unión Popular* de Barcelona y otras generales como *La Civiltá Catolica* y *Razón y Fe*. Estos estudios teóricos, nos dice, el hermano Chalbaud los hizo coincidir con aplicaciones prácticas en varias obras que se fueron organizando, principalmente sindicatos rurales con sus diferentes obras filiales generalizadas en muchos pueblos de los alrededores.[29]

Gracias a sus "Notas íntimas" podemos conocer el trabajo sociológico del padre Méndez, que despertó en él una enorme preocupación por la disgregación social que se estaba extendiendo en el mundo como resultado del maquinismo y la concentración capitalista. De ahí la importancia que él concedía a la reorganización de la sociedad de acuerdo con el proyecto del catolicismo social expuesto en la encíclica *Rerum novarum* de León XIII.

El 30 de julio de 1910 recibió la ordenación sacerdotal en Burgos de manos del obispo Benedicto Murúa y López. Al año siguiente terminó sus estudios en

[28] *Idem*.
[29] *Idem*.

Lovaina, Bélgica, y en Tongres, Bélgica, realizó su "tercera probación", último periodo de formación espiritual antes de dedicarse a los ministerios sacerdotales. Por un artículo publicado en *Restauración Social*[30] se sabe que asistió a la semana sindical en Reims, Francia, del primero al 4 de noviembre de 1912, donde participó el dominico Rutten a quien Méndez Medina citaría después con frecuencia en sus escritos. Hasta donde se sabe, con esta semana sindical se despidió de Europa.

A finales de 1912 regresó a México para incorporarse como profesor en el Colegio de San Francisco de Borja, oficialmente el "Instituto Científico", conocido popularmente como Colegio de Mascarones, en el que además de ser maestro inició su trabajo como promotor de obras sociales. Recién llegado, tuvo un encuentro con el arzobispo de México, José Mora y del Río, quien lo invitó a participar en la Dieta Obrera de Zamora a celebrarse a principios de 1913. En ese espacio, el jesuita hizo una exposición que dejó ver su aprendizaje sociológico aplicado al caso mexicano. Su conferencia la tituló "La Cuestión Social en México. Orientaciones". En su participación expuso lo siguiente:

> Ninguna diferencia sustancial existe entre el problema social en Europa y en México. Unas mismas son las causas económicas, políticas, morales y religiosas [...] Entre estas causas ocupa el primer lugar en el orden social la destrucción de los vínculos corporativos que unían entre sí a las clases productoras, consumada en nombre del mal llamado principio de libertad absoluta [...] Esa obra de división y aniquilamiento del pueblo se consumó toda entera en nuestro país al implantarse el individualismo liberal.[31]

Citando a diversos sociólogos y economistas, afirmó que la única solución al mundo injusto y egoísta era "la reorganización corporativa de las profesiones y oficios" pues se trataba de "restaurar la sociedad moderna sobre sus fundamentos naturales y divinos". Para realizar dicho plan, enfatizó que la obra por excelencia era el sindicato profesional obrero. Cabe destacar que en la ponencia Méndez Medina citó encíclicas papales, en especial la *Rerum novarum* y a diversos autores europeos como Franz Hitze, H. Persh, el padre Rutten, Alberto de Mun, José Toniolo y Bertini, entre los más importantes. Su formación sociológica se hizo notar con la presentación de propuestas innovadoras en el tema laboral que causaron controversia en el ámbito del mundo obrero mexicano.[32]

[30] "Semana Sindical en Reims", *Restauración Social*, Boletín de la Semana Católico Social y Órgano de los Operarios Guadalupanos, Guadalajara, 15 de abril de 1913, año V, núm. 40, pp. 149-167.
[31] A. Méndez Medina, "La Cuestión Social en México. Orientaciones". Estudio presentado en la Dieta de la Confederación Nacional de los Círculos Católicos de Obreros celebrada en Zamora los días 19-22 de enero de 1913, México, *El Cruzado*, 1913.
[32] Varios autores como Bertha Ulloa y Adame Godard coinciden en señalar que la trascendencia de este artículo se dejó ver en la influencia que tuvo en el artículo 123 constitucional sobre la cuestión del trabajo. Jorge Adame rescató esta influencia en su texto "Concordancias del texto

En una carta fechada el 12 de diciembre de 1913, dirigida al padre provincial, el jesuita volvió a insistir en su postura con respecto a la situación del obrero. En la misiva reiteró que el sindicato era la "única tabla de salvación de nuestro proletariado obrero y era cosa urgentísima el que cuanto antes emprendieran los católicos conscientes esa obra". Insistió en que el problema social donde quiera que "haya imperado el liberalismo económico consistía principalmente en la desorganización de la clase obrera". Aceptó que era "intransigente" y que no podía obrar de otra manera: no había más solución del problema obrero que la "unión profesional".[33]

En el Colegio de Mascarones Méndez Medina comenzó a trabajar en la formación de sindicatos y a intentar que se legislara al respecto, fundó el Centro de Estudios Sociales León XIII y publicó los Estatutos de la Unión Profesional. Estos trabajos se interrumpieron con el triunfo de la revolución constitucionalista en 1914. Los jesuitas sufrieron persecución y fueron obligados a salir del país.

Alfredo Méndez Medina emigró por Veracruz rumbo a Centroamérica con destino final en El Salvador. Por instrucciones del padre provincial Marcelo Renaud fue destinado como profesor al Seminario Conciliar, donde trabajó hasta su regreso a México en 1920. No hay mucha información sobre su estancia en ese país pero se sabe que continuó con su trabajo sociológico dirigido a mejorar la situación del obrero y de las clases populares en general.

A principios de 1920 regresó a México y fue destinado a la casa donde pasó la mayor parte de su vida: la residencia de Enrico Martínez. En septiembre y octubre de ese año fue a Guatemala a dar "ejercicios espirituales" y "pláticas eucarísticas" que fue transformando en conferencias sobre temas sociales con la idea de que se elaborara un proyecto de legislación social.[34]

Ya en México los obispos, bajo el liderazgo del arzobispo José Mora y del Río, resolvieron fundar un Secretariado Social Mexicano, organismo al que lo invitaron para que se encargara de su dirección. Méndez Medina expresó sobre este proyecto lo siguiente:

> Su objetivo [era] presentar de una manera eficaz, sistemática y ordenada los servicios que necesitaban las obras sociales que se debían fundar en la República Mexicana, de tal suerte, que pudiesen contrarrestar la corriente socialista […] desarrollando una acción constructora, organizando obras e instituciones de positivo progreso social con la índole peculiar de nuestro país.[35]

---

del artículo 123 original con textos del catolicismo social mexicano", en *Influjo de la doctrina social católica en el artículo 123 constitucional*, México, Imdosoc, 1988, pp. 19-32. Véase Berta Ulloa, *La Constitución de 1917. Historia de la Revolución mexicana, 1914-1917*, Tomo 6, México, El Colegio de México, 1988, p. 337.

[33] AHPM, "Carta de Méndez Medina al padre Provincial", 12 de diciembre de 1913. Material por clasificar. Caja Méndez Medina.

[34] *Noticias de la Provincia de México*, en adelante *Noticias*, diciembre de 1920.

[35] AHPM, "Anteproyecto para la fundación del Secretariado Social Mexicano encomendado al P.

En este tema, el ejemplo fue el mencionado padre Rutten, quien definió el Secretariado como una institución permanente que tenía por objeto difundir la doctrina social de la Iglesia, asegurando la continuidad y el método en la acción y la unión entre los dirigentes. Se trataba de una obra de organización dentro de la unidad de las iniciativas locales y particulares de una región o de una nación.

Del 24 al 30 de abril de 1922 tuvo una muy relevante participación en el Primer Congreso Nacional Obrero Católico celebrado en Guadalajara, con la asistencia de 1300 congresistas y en el que se decidió fundar la Confederación Nacional Católica del Trabajo cuyos estatutos él redactó. El antecedente de esta Confederación fue la realización de un Congreso en el que se fijaron las bases del movimiento católico obrero y se acordó formar la Confederación de las Agrupaciones Católico-Obreras. Se trabajó en la reorganización de los centros que debían confederarse y al mismo tiempo la comisión organizadora de la confederación estudió las bases constitutivas. El 17 de septiembre de 1920 se celebró la asamblea constituyente. Se acordó que llevara el nombre de Confederación Católica del Trabajo y que tuviera por lema "Justicia y caridad".

Un año después, a iniciativa del comité directivo de la Unión de Sindicatos Obreros Católicos de Guadalajara se planteó el proyecto de realizar un Congreso Nacional Obrero. El proyecto fue bien recibido y se propusieron como fechas para llevarlo a cabo del 23 al 30 de abril de 1922. El fin del mismo fue organizar la "confederación" de todos los grupos obreros que reconociesen como principio el respeto a la religión, la patria, la familia y la propiedad y que tuviesen como objetivo la reconstrucción de la sociedad sobre sus bases cristianas de "Justicia y caridad", principalmente para conseguir el mejoramiento y defensa de la clase trabajadora.

El domingo 23 de abril de 1922 dieron inicio los trabajos del Congreso Nacional Obrero Católico. La participación de Méndez Medina en el congreso consistió en dos conferencias: la primera "Necesidad de que todos los grupos que se confederen acepten el principio de la confesionalidad en el grado que las circunstancias locales lo requieran", la segunda, "Medios prácticos para conseguir la extensión y la buena marcha de la Confederación Nacional Obrera".

En este proceso y en las subsecuentes actividades de la nueva confederación, existió un vínculo muy estrecho entre el secretariado social y esta organización en donde el padre Méndez Medina realizó una labor de asesoría muy importante, sobre todo en la conformación de los sindicatos confesionales.

Los años siguientes fueron tal vez los más activos en la vida del jesuita. Su actuación como personaje protagónico de la intransigencia católica y por ende defensor del orden cristiano se observó en su interlocución con los laicos a través

---

Alfredo Méndez Medina, presentado a los Exmos. y Rmos. Sres. que formaron el Comité Episcopal de dicho Secretariado". Expediente Méndez Medina.

del rol de director del Secretariado Social Mexicano. Prácticamente recorrió la República dando cursos, conferencias y asesorías, relacionadas con la acción social y en específico con la formación de sindicatos católicos y círculos de estudio. Su labor también estuvo en el campo jurídico como asesor en la creación de estatutos de obras rurales (cajas rurales) y sindicales.

Su tarea principal la enfocó a argumentar "el derecho de la Iglesia a intervenir en la organización social de la clase obrera". En este punto promovió la creación de organizaciones obreras con sus respectivos círculos de estudio.

Sus tareas fueron muy amplias y complejas: visitó personalmente gran parte de la República con el fin de dar asesorías y conocer los problemas locales, en especial los de la clase obrera; organizó 14 semanas sociales en las principales poblaciones del país, dirigió seis congresos nacionales agrícolas y obreros, estableció siete centros de la Unión de Damas Católicas, asesoró y asistió a las asambleas de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), cooperó en la Confederación Nacional Católica del Trabajo y en el Congreso Jurídico Nacional del año de 1922, interactuó con los Caballeros de Colón, tomó parte en la formación del Instituto de Reformas Sociales y dio impulso a otras asociaciones laicas conectadas con el Secretariado.

Publicó su folleto "Al margen de la cuestión agraria" en el que recogió las ideas sobre problemas del campo que había expuesto en sus conferencias. Probablemente fue el paso a los Estatutos de la Unión Agrícola que editó en 1924 y que ensayó en Tacámbaro, Michoacán. Fueron estos los años en los que el presidente Álvaro Obregón intensificó el reparto agrario. En agosto de 1924 trabajó intensamente en Durango, asesorando a los sacerdotes para que fundaran sindicatos. El 6 de enero de 1925 en San Francisco del Rincón, Guanajuato, fundó la Liga Franco-Rinconense de Mejoramiento Social destinada al fomento de las obras sociales de las clases obreras de la localidad. Días después, escribió lo siguiente: "Sindicato más numeroso y mejor organizado que he visto en toda la República: unos 1,700 sombrereros constituidos en forma rigurosamente sindical [...] gran convención entre capitalistas y trabajadores que está por realizarse. Este es un ejemplar único en la República, más interesante que el de Uruapan".[36]

Al principio del régimen de Plutarco Elías Calles, en mayo de 1925, Méndez Medina entregó el Secretariado Social a los obispos. En *Noticias de la Provincia* se comunicó a los jesuitas mexicanos lo siguiente:

> Los primeros días del mes de mayo p.p. se hizo la entrega de la dirección del Secretariado Social a los Ilmos. Sres. arzobispos y obispos; pues según el convenio con el R.P. Provincial, esta no había de estar en nuestra mano sino el tiempo necesario para dejarlo organizado y en plenas funciones. Esta ha sido la obra del p. Méndez Medina

[36] *Noticias*, febrero de 1925.

> que después de fundarlo lo ha dirigido por cuatro años; y según consta por cartas de varios Ilmos. Prelados y sobre todo del Sr. arzobispo de México ha cumplido muy bien con su cargo y ha hecho un bien muy grande a la nación. Pero no dejará de seguir prestando su ayuda al Secretariado, y trabajando cuanto pueda en la Acción Social en general. El RP Provincial le ha dejado en libertad para escoger el campo de nuevos trabajos y él ha creído que la casa de León era el mejor punto para estudiar las organizaciones agrícolas; pues es un tema importantísimo en la resolución de nuestros problemas nacionales.[37]

Luego de su renuncia al Secretariado Social y tras la Guerra Cristera (1926-1929), Méndez Medina siguió reflexionando sobre la cuestión social. Sin embargo la oportunidad de conformar una sociedad con base en sindicatos dejó de ser viable. Los tiempos no lo favorecieron.

Los intentos sindicalistas de Méndez Medina y todas las actividades cívicas de los católicos quedaron detenidas, no obstante, continuó ejerciendo sus ministerios sacerdotales y colaborando con variados escritos, sobre todo de temas religiosos, en la obra de la Buena Prensa en diversas revistas, en especial *Christus*, para sacerdotes, donde cada mes reseñaba libros. Este trabajo de residencia se vio interrumpido de 1945 a 1947 cuando fue destinado al Seminario de Montezuma, Nuevo México. A su regreso siguió escribiendo y ejerciendo su vida religiosa de acuerdo con sus funciones como jesuita hasta 1968, año en el que murió.

El proyecto corporativo de Méndez Medina

A lo largo del desarrollo del sociólogo jesuita emerge su proyecto corporativo como la solución al México de las primeras décadas del siglo xx. El llamado del jesuita era claro: había que actuar con firmeza en la reconstrucción de la sociedad, e impedir que los socialistas tomaran el control sobre un sector fundamental en el proceso: la clase obrera. Advertía cómo las transformaciones que ya se verificaban o estaban por ocurrir en el mundo del trabajo debían realizarse desde una perspectiva católica. Eso significaba que no solo bastaba con mejorar las condiciones de vida de los obreros, sino también buscar la armonía entre las clases de tal manera que se evitara la disgregación social.

Con estas ideas se presentó, como ya se mencionó, en el mes de enero de 1913 a la dieta de Zamora para hablar respecto de la "La cuestión social en México", la cual, dijo, era mucho más profunda, vasta y urgente de lo que se podía considerar. En su opinión, entre las causas que ocupaban el primer lugar en la destrucción del orden social estaban "la destrucción de los vínculos corporativos" que unían entre sí a las clases productoras y consumidoras en nombre del mal llamado principio de libertad absoluta, y más adelante dijo lo siguiente: "Malhadada libertad, que,

[37] *Noticias*, junio de 1925.

poniendo trabas a la libre expresión del instinto corporativo natural al hombre, arrancó brutalmente al obrero del seno de aquellas instituciones en que estribaba toda su fuerza y que era la mejor garantía de la paz y del orden, para dejarlo en el más funesto aislamiento, expuesto a la esclavitud que le impusieron tiranos tan poderosos".[38]

Ante ese mal, Méndez Medina se preguntaba, ¿cuál era el remedio? La respuesta era sencilla: "restaurar la sociedad sobre fundamentos naturales y divinos". Los primeros eran las corporaciones medievales erigidas sobre una base económica más amplia y un espíritu más democrático, que a la vez respondiera a un orden jerárquico armónico. Los segundos estarían basados en el espíritu cristiano, sin el cual la armonía no sería posible. El remedio concreto era el sindicato profesional moderno, el cual sería el defensor y promotor de los intereses de los trabajadores y los protegería en todas las circunstancias de la vida. En su opinión, este sindicato sería "el germen de la reorganización social", además de que cortaría el paso al socialismo revolucionario. Así lo definió: "El sindicato no es propiamente una obra, es una institución que tiene por objeto organizar la profesión, asociar los miembros de una clase profesional para defender y promover todos sus intereses profesionales en toda su extensión, y proteger al trabajador en todas las circunstancias de la vida".[39]

Como se ve, las ideas dominantes de este proyecto eran crear un plan integral que no fuera de simple beneficencia, sino de verdadera organización profesional. La acción sobre las masas sería democrática, tal como lo planteaba la encíclica *Graves de communi re*. Esta carta pastoral de 1901 había fijado las bases de la democracia cristiana, con base en los principios de la fe; buscaba mejorar las condiciones de las masas con el objeto ulterior de promover la perfección que llevara a las almas a la vida eterna. Sus fundamentos los daba el evangelio mismo, pues los problemas sociales eran algo más que un asunto meramente económico. El papa León XIII advertía en dicho texto que aunque los salarios fueran aumentados, las horas de trabajo reducidas y los precios de la comida rebajados, si los trabajadores no tenían una doctrina clara inspirada en la moralidad cristiana, estarían vacíos.[40]

Méndez Medina llamó a constituir esa democracia cristiana en México y con base en los preceptos papales advirtió a "las clases directoras" que su acción no sería únicamente una protección pecuniaria, sino que habrían de prestar verdaderos servicios para elevar realmente a las clases trabajadoras. En ese marco, enumeró las principales reivindicaciones del movimiento: salario mínimo, reglamentación

[38] A. Méndez Medina, "La cuestión…", *op. cit.*
[39] *Ibid.*
[40] León XIII, 1901. "Carta Encíclica *Graves de communi re*", s.f., disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18011901_graves-de-communi-re_en.html.

laboral para mujeres y niños, adquisición de un bien para la familia, instituciones que aseguraran la protección del obrero en caso de paro involuntario, accidentes, enfermedad y vejez; consejos de arbitraje para resolver los conflictos entre el capital y el trabajo; participación empresarial a través de acciones liberadas; facilidades para la organización y protección de la clase media; protección del trabajo a domicilio de mujeres y jóvenes costureras; representación legal ante los poderes públicos y asegurar al campesino la posesión de un terreno estable para sostener a su familia.[41]

Ahora bien, la asociación debía tener como finalidad, según esta visión, buscar el orden para el bien común. El sindicato o la asociación debían ser no lo que el socialismo sugería, "una yuxtaposición de egoísmos individuales, sino una suma de abnegaciones". Era un hecho, que crear un régimen económico en el que los trabajadores se asegurasen un bienestar integral requería un espíritu cristiano ya que la sola fuerza o lucha podía lograr "conquistas efímeras" que terminarían destruyendo instituciones;[42] solo la suma de abnegaciones podía llevar a la sociedad al "reino de la paz social".[43]

Estos logros tenían que alcanzarse a través de un programa de acción social cuyo principio rector era la familia. En la base de toda reforma social era esta institución "la regeneradora más completa de la sociedad moderna". Al cuestionarse Méndez Medina si la familia mexicana estaba capacitada para esa regeneración social, manifestó que la familia obrera se encontraba muy degradada en México y por lo mismo estaba muy lejos de mejorar su vida. Sin embargo, Méndez Medina sostenía que la sociología católica mostraba que se podía recurrir a dos herramientas: una era la "moderada holgura económica",[44] proporcionada por el "salario suficiente" para sostener a la familia, y la otra era el instinto de sociabilidad con que el hombre contaba, en el que "la asociación" era una obra de formación, de unión y coordinación de esfuerzos. Esta obra, expresaba, era el sindicato católico. Con estas herramientas, enfatizó, la familia podía transformarse y dar pie al "nuevo régimen corporativo".[45]

Búsqueda de una sociedad corporativa: La creación del Secretariado Social Mexicano

Fue a través del Secretariado Social Mexicano como Méndez Medina emprendió su empresa de reconstrucción social. En el mes de noviembre de 1920, los obispos mexicanos dieron a conocer en una Carta Pastoral Colectiva la fundación de este organismo que tendría como función ocuparse de los asuntos socia-

[41] A. Méndez Medina, "La cuestión…", *op. cit.*
[42] *Ibid.*
[43] *Ibid.*
[44] Alfredo Méndez Medina lo llamó "salario humano" y lo definió como el valor mínimo del trabajo humano; el límite del cual no se podía descender.
[45] A. Méndez Medina, "La cuestión…", *op. cit.*

les.[46] En voz del arzobispo de México, José Mora y del Río, el fin de este nuevo organismo era "prestar de una manera eficaz, sistemática y ordenada los servicios que requiriesen las obras sociales existentes o que estuvieran por fundarse en la república, de tal suerte que, bajo una dirección técnica común y con una orientación social uniforme, pudiesen contrarrestar la corriente de la anarquía social".[47] Bajo esta directriz la principal tarea encomendada al jesuita zacatecano fue, en un primer momento, llevar a cabo un trabajo de campo en diversos estados y entre distintas clases sociales y centros obreros con la intención de explorar el estado de la cuestión y en consecuencia difundir las obras sociales. Asimismo, debía realizar una labor de propaganda sistemática para definir de la mejor manera las líneas de acción a seguir sobre la base de resistir al socialismo y de promover un sindicalismo católico.

Antes de iniciar su gira, Méndez Medina elaboró modelos de estatutos que fueron los que guiaron a las organizaciones y trabajó en un plan de acción inspirado en los tres postulados sugeridos por su maestro belga, el también jesuita Arturo Vermeersch.[48] Para este ideólogo la cuestión social era un conjunto que comprendía tres partes: primera, crear en la sociedad un poderoso ambiente moral y vigorizar el espíritu de Cristo; segundo, reorganizar a toda la sociedad con base en las profesiones; tercero, promover una intervención moderada y supletoria del Estado por medio de leyes.[49]

Méndez Medina emprendió su gira por la República y recorrió los estados de Puebla, Aguascalientes, Coahuila, Zacatecas, Yucatán, Campeche, Michoacán, Durango y Guanajuato. La forma de operar era la misma en todas partes, pero su discurso se adaptaba de acuerdo con el público; si percibía hostilidad hacia la Iglesia, como sucedió en tierras campechanas y yucatecas, donde había un ambiente "sovietista", procuraba ser prudente. Él mismo describió su experiencia: "según mi propósito, no ataco a nadie, sino que me concreto a exponer la obra positiva, la labor constructiva de la Iglesia, no suele salir la gente descontenta y esa buena impresión ayuda a la mayor aceptación de la doctrina. En una cosa suelo insistir mucho y es en distinguir la acción social de la política, pues los masones tratan de desacreditarnos ante el gobierno con el pretexto de que

[46] El Secretariado debía funcionar en coordinación con un comité episcopal compuesto por los arzobispos de México, Puebla y el obispo de Zamora. La dirección técnica le fue confiada a Méndez Medina quien el 8 de diciembre de 1922 inauguró sus oficinas en una casa de la calle Motolinía número 9, en el centro de la Ciudad de México.

[47] Gabriela Aguirre, *¿Una historia compartida? Revolución mexicana y catolicismo social, 1913-1924*, México, Imdosoc/ITAM/UAM-X, 2008; "Historia de la Compañía de Jesús en la República Mexicana. De Madero a Calles (5 de octubre de 1910-1 de diciembre de 1924)", ms., pp. 402-404.

[48] Ana Laura de la Torre Saavedra, "La cruzada sindicalista católica de Alfredo Méndez Medina", trabajo presentado en el Seminario Doctorado en Historia: Historia del Pensamiento Socialista en América Latina, El Colegio de México, s.f.

[49] A. Méndez Medina, "La cuestión…", *op. cit.*, p. 5.

hacemos política".[50] En algunos lugares impulsó la creación de organizaciones obreras y los círculos de estudio que serían el centro desde donde se formarían los sostenedores y propagandistas. En otras partes se orientaba a grupos ya existentes. En lenguaje popular explicaba los estatutos, y clasificaba a obreros y artesanos por oficios.

Parte primordial de las visitas de Méndez Medina por el país fue la promoción de los ejercicios espirituales, cuyo fin era educar la voluntad de los militantes más selectos. Dichos ejercicios partían del principio de que toda acción humana dependía de la razón y la voluntad, cuando fallaba la primera, la segunda también caía y, por lo tanto, el individuo era presa fácil de la perversidad de opiniones. Gracias a los ejercicios espirituales ignacianos se podía ordenar moralmente al hombre, pues se iluminaba su inteligencia, confortaba su razón y se daba docilidad a sus sentidos. Para ello se debía comenzar con un examen particular y cotidiano sobre la base de la máxima, "véncete a ti mismo". En sus escritos, Méndez Medina destacó que los ejercicios no eran solo un método para quitar defectos, sino que eran una forma eficaz de educar la voluntad y así regular la vida espiritual con base en el esfuerzo sostenido. Eso permitiría evitar caer en la tibieza y mantendría la continua presencia de Dios.[51]

Para Méndez Medina una de las principales funciones del Secretariado fue la unidad de acción de todos los católicos, ya que eso implicaba encaminar las obras sociales a la reconstrucción de la sociedad. Y en esta obra, hizo hincapié, todos debían tomar parte, cada uno en su esfera, y al decir "todos", se refería a la participación de los laicos como coadyuvantes en restaurar el orden social cristiano.

Desde el punto de vista de la Iglesia, la participación de los laicos era de suma importancia debido a la existencia de peligros mayores que amenazaban no solo a la patria, sino en general al pueblo cristiano. Entre estos peligros se encontraban la escuela laica, la prensa liberal y socialista, los espectáculos inmorales y las agrupaciones obreras socialistas, las cuales intentaban "arrancar el sentido religioso" a la sociedad.[52] En esta lógica, la acción católica debía concebirse como "el esfuerzo combinado de los seglares católicos, con la debida subordinación a la autoridad eclesiástica para restaurar el orden social cristiano por todos los medios justos y oportunos de acuerdo con los principios del evangelio".[53] Es decir, había que restaurar a "Cristo Jesús" en la familia, en la escuela, en la política y en la sociedad.

De esta forma participaron en el Secretariado organizaciones fundadas en los primeros años del siglo xx que tuvieron un papel muy importante en la construcción de este proyecto corporativo: las Damas Católicas (1912), la Asociación

[50] G. Decorme, *op. cit.*, p. 408.
[51] A. Méndez Medina, citado por A. L. de la Torre, *op.cit.*
[52] Pío X citado en *Archivo Social*, 1922, pp. 1, 6.
[53] *Ibid.*, p. 3.

Católica de la Juventud Mexicana (1913), los Caballeros de Colón (1905) y la Confederación Nacional Católica del Trabajo (1922).

En mayo de 1923 el padre Méndez Medina, a través de un escrito, puso énfasis en la importancia de una declaración de principios como condición indispensable para lograr la unidad de acción que permitiera la reconstrucción de la sociedad. En su opinión, cada organización debía trabajar en su esfera para alcanzar este objetivo; en unidad pero a la vez cada una con autonomía.

En esta dinámica, las Damas Católicas promovieron una convocatoria para estudiar la conveniencia de formar una confederación. La convocatoria se hizo a través del Secretariado y a esta acudieron, por parte de los Caballeros de Colón, Luis G. Bustos; de la ACJM, el padre Bergöend y René Capistrán Garza y por parte de la Unión de Damas su director, Leopoldo Icaza y la señora Carla Landeros de Algara. Todos ellos acordaron trabajar en conjunto por la reconstrucción de la sociedad y de acuerdo con la Pastoral de los Obispos sobre la Acción Social Católica. Con este fin, poco después, el 26 de noviembre de 1923 quedó formada la Unión de Sociedades Católicas integradas por la Unión de Damas Católicas Mexicanas (UDCM), Confederación Nacional Católica de Trabajadores (CNCT), ACJM y los Caballeros de Colón. Es decir, un sistema corporativo de sociedad.

Un compromiso: El sindicalismo católico

Méndez Medina escribió muchos textos durante este periodo de gran activismo social que quedaron plasmados en la revista del Secretariado Social Mexicano, *La Paz Social*. Una revista que sirvió para difundir el pensamiento social de los católicos. No obstante ocupa un lugar fundamental el *Manual de Formación Sindical* en donde fijó todos los principios que impulsaban la organización de agrupaciones de obreros. Escrito de manera sencilla en forma de preguntas y respuestas, este texto proclamaba la necesidad de crear sindicatos confesionales y criticaba abiertamente el socialismo. Establecía que era imposible desaparecer las desigualdades sociales, pero presagiaba una mejor vida para los obreros con base en los sindicatos. Con este argumento estableció las bases de una economía moral según la cual debían regirse. Así lo expresó el jesuita al referirse a lo más sustancial de las organizaciones obreras: "que formen una corporación o persona moral digna de respeto ante la sociedad y ante la ley, capaz de impartir a sus miembros una protección segura, de ofrecerles medios eficaces para lograr la realización de sus legítimas aspiraciones en todos los órdenes, material, intelectual y moral, y para la defensa contra todos los abusos de que sean víctimas".[54]

Asimismo, explicó que los trabajadores si no eran parte de una organización no eran nada; el sindicato fue definido como "un todo orgánico", cuyos miem-

[54] Alfredo Méndez Medina, *Manual de formación sindical,* Tlalpan, Imprenta del Asilo P. Sanz, 1923. p. 10.

bros, si estuvieran separados, no tendrían vida. Resaltó que si bien había sindicatos mixtos, los que más fácilmente resolverían las dificultades de los pequeños industriales eran los paralelos, es decir, aquellos de obreros y patronos que, conformados separadamente, establecían comisiones para promover intereses comunes y arreglar diferencias. Mas para lograr una sociedad integrada con dichas organizaciones paralelas había que crear primero sindicatos simples animados por el espíritu cristiano. Señaló que los resultados del sindicalismo católico no solo se veían con relación al capital, sino que prevenían al obrero contra los "yerros" de "su propia ignorancia, imprevisión e inmoralidad, que suelen ser verdaderamente funestos". Rechazó la lucha de clases, pues los patronos y los obreros eran "las dos hojas de las tijeras; la una no puede cortar sin la otra". Ambas clases compartían intereses primordiales comunes, y aquellas divergencias secundarias debían resolverse a través de los contratos de trabajo. Estos tenían que fijarse tras una negociación del sindicato con el patrón. Aceptaba la huelga solo en caso de que esta no violara el contrato, que su motivo fuera justo y grave y que los medios empleados no incluyeran la violencia ni las injusticias. [55]

El *Manual de formación sindical* dedicó también un apartado a la explicación de la confesionalidad de los sindicatos. Indicó que todas las agrupaciones obreras debían ser católicas, pues solo así tendrían normas seguras de moral, y aclaró que la religión no impedía la acción sindical pues los principios cristianos sobre los que se fundaba eran el mejor antídoto contra el egoísmo. El sindicalismo ofrecía el principio de ayuda mutua fundada en el amor, la protección, la caridad y la justicia, pero eso no implicaba que fuera una asociación religiosa, sino que era netamente profesional, con reglas de conducta cristianas, que buscaba la concordia entre clases. Sus integrantes debían cumplir con dos requisitos: primero, seguir lo estipulado por "la Carta Magna del Trabajo", la encíclica *Rerum novarum*; dos, aceptar como regla de conducta corporativa la doctrina social católica que resumió así: "candidatos decididos a respetar la religión, la familia, la propiedad, la Patria y la unión de clases". Destacó que el sindicato no imponía prácticas religiosas, pero las consideraba útiles para el bien de los obreros.[56]

En sus críticas al socialismo, Méndez Medina se refirió a la vaguedad teórica que existía entre sus impulsores: "proponen una infinidad de planes de administración diversos y aun contradictorios". Además, consideraba opuesto a la naturaleza la abolición de la propiedad privada y la intervención del Estado en los bienes productivos y el reparto de productos; pero, sobre todo, el socialismo extendía doctrinas disolventes. Subrayó que no habría que confundir socialismo con obrerismo y que los obreros católicos debían ver a los socialistas como "hermanos extraviados".[57]

[55] *Ibid.*, pp. 15-49.
[56] *Ibid.*, pp. 51-54.
[57] *Ibid.*, pp. 55- 62,

A manera de conclusión

A finales de 1924 Méndez Medina fue removido, como ya se dijo, del Secretariado Social por causas poco claras. Una de ellas sugiere la existencia de conflictos entre los obispos y el jesuita que provocaron su salida. Otra considera que entre los mismos jesuitas surgieron cuestionamientos por el hecho de que un miembro de la Compañía estuviera al frente de organizaciones obreras. Una más subraya que el provincial Vladimir Ledochowski mostró extrañamiento sobre las actividades sociales de los miembros de la Compañía.[58] En una carta de despedida dirigida a los obispos, Méndez Medina afirmó que su empeño había sido defender a toda costa el derecho que tenía la Iglesia de promover la organización profesional de las clases trabajadoras conforme al espíritu de Jesucristo.[59]

Las actividades del jesuita en sus cuatro años al frente del Secretariado fueron muchas e intensas. Aquí nos hemos centrado únicamente en su visión de una sociedad corporativa, pero para un análisis global de su obra se tendría que analizar toda su actividad social.

Alfredo Méndez Medina siguió reflexionando sobre la "cuestión social". Hubo detrás un complejo contexto de tensiones entre los miembros de la jerarquía y el Estado, con posturas más radicales que hicieron inviable su proyecto. Desde su púlpito, Alfredo Méndez Medina siguió haciendo llamados para la reconstrucción profesional corporativa a la que dedicó buena parte de su vida.

Su obra sigue planteando una serie de preguntas sobre cómo fue aquel mundo obrero al que buscó reivindicar con base en el catolicismo social. Es además referencia ineludible del intenso debate que planteó la solución de las crecientes injusticias sociales que marcaron el siglo xx. Desde aquel mundo de creencias y dogmas, que la modernidad se empeñaba en atacar, buscó dotar de sentido cristiano a la sociedad y aportó un modelo corporativo de nación para restaurar el orden social cristiano.

Bibliografía

Aguirre Cristiani, María Gabriela, *¿Una historia compartida? Revolución mexicana y catolicismo social 1913-1924*, México, Imdosoc/ITAM/UAM-X, 2008.

Adame Godard, Jorge, "Concordancias del texto del artículo 123 original con textos del catolicismo social mexicano", en *Influjo de la doctrina social católica en el artículo 123 constitucional*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (Imdosoc), 1988.

Adame Goddard, Jorge, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos (1867-1914)*, México, Imdosoc, 2004.

Andrés-Gallego, José, "El catolicismo social mexicano", en Manuel Ceballos y

[58] G. Aguirre, *op. cit.*, pp. 217- 251; G. Decorme, *op. cit.*, p. 431; Ceballos, *op. cit.*, p. 223.

[59] G. Aguirre, *op. cit.*, p. 250.

Alejandro Garza Rangel (coords.), *Catolicismo social en México. Teoría, fuentes e historiografía*, México, Academia de Investigación Humanística, 2000.

Aspe Armella, María Luisa, *La formación social y política de los católicos mexicanos*, México, Universidad Iberoamericna/Imdosoc, 2008

Bernal Tavares, Luis Fernando, *Los católicos y la política en México. Los orígenes históricos del Partido Acción Nacional*, México, Milestone, 2006.

Bravo Ugarte, José, *Historia de México*, México, Editorial Jus, 1951.

Ceballos Ramírez, Manuel, *El catolicismo social, un tercero en discordia: Rerum novarum, la cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos, 1981-1911*, México, El Colegio de México, 1991.

Danés Rojas, Edgar, *Noticias del edén. La Iglesia católica y la Constitución mexicana*, México, Porrúa/Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2008.

Decorme, Gerardo, "Historia de la Compañía de Jesús en la República Mexicana. De Madero a Calles (5 de octubre de 1910-1 de diciembre de 1924)", ms.

Gutiérrez Casillas, José, *Jesuitas en México durante el siglo XX*, México, Porrúa, 1972.

Gutiérrez Casillas, José, *Jesuitas en México durante el siglo XX*, México, Porrúa, 1981.

"Leon XIII, Carta Encíclica Graves de Communi Re" (s.f.), disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18011901_graves-de-communi-re_en.html

Mendez Medina, Alfredo, "La cuestión social en México. Orientaciones", Estudio presentado en la Dieta de la Confederación Nacional de los Círculos Católicos de Obreros celebrada en Zamora los días 19-22 de enero, México, *El Cruzado*, 1913.

Mendez Medina, Alfredo, *Al margen de la cuestión agraria*, Tlalpan, Imprenta del Asilo Patricio Sanz, 1923.

Mendez Medina, Alfredo, *Manual de Formación Sindical*, Tlalpan, Secretariado Social Mexicano, Imprenta del Asilo Patricio Sanz. 1923

Alfredo Méndez Medina, "La cuestión social vista de conjunto", *El Mensajero del Sagrado Corazón de Jesús*, septiembre de 1935.

Mendez Medina, Alfredo, *La cuestión religiosa en México*, México, Imdosoc, 1989.

Mendez Medina, Alfredo, *Notas íntimas sobre el apostolado social en México*, ms., s.f.

Meyer, Jean, "Disidencia Jesuita", *Nexos*, 1 de diciembre de 1981, disponible en: http://www.nexos.com.mx/?P=leerarticulo&Article=266418.

O'Neill, Charles E. SI y Joaquín Ma. Domínguez SI (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*, vols. I–IV, Madrid, Universidad Pontificia Comillas/Institutum Historicum Societatis Iesu, 2001.

Primer Congreso Nacional Obrero, Guadalajara, 1922.

"Semana Sindical en Reims", *Restauración Social, Boletín de la Semana Católico Social* y *Órgano de los Operarios Guadalupanos*, Guadalajara, 15 de abril de 1913, año V, núm. 40, pp. 149-167.

Ulloa, Berta, *La Constitución de 1917. Historia de la Revolución mexicana, 1914-1917*, t. 6, México, El Colegio de México, 1988.

Torre Saavedra, Ana Laura de la, "La cruzada sindicalista católica de Alfredo Méndez Medina", trabajo presentado en el Seminario Doctorado en Historia: Historia del Pensamiento Socialista en América Latina, El Colegio de México, s.f..

Vera Soto, Carlos Francisco, *La formación del clero diocesano durante la persecución religiosa en México 1910-1940*, México, Universidad Pontificia, 2005.

Vaticano, "Carta Encíclica *Rerum novarum* del sumo pontífice León XIII sobre la situación de los obreros" s.f., disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_lxiii_enc_15051891_rerum-novarum_sp.html,

Revistas

Noticias de la Provincia

Archivo Social

Restauración Social

La Paz Social

Del catolicismo social al nacionalismo católico:

José de Jesús Manríquez y Zárate, obispo de Huejutla, 1923-1939

Patricia San Pedro López*

El 20 de abril de 1927 hubo un asalto al tren de Guadalajara en los alrededores de los Altos de Jalisco, que dejó como saldo 150 muertos, decenas de heridos y un botín de 120 mil pesos. Algunos sobrevivientes declararon que los ladrones habían huido del lugar gritando el lema ¡Viva Cristo Rey! Al día siguiente, el secretario de Gobernación Adalberto Tejeda concentró a obispos y arzobispos en la Ciudad de México, para informarles que por órdenes del presidente Calles debían abandonar inmediatamente el país, pues tenía pruebas de que estaban instigando al pueblo a la rebelión. El ataque cristero cometido unas horas antes en los Altos de Jalisco era la evidencia de su participación en el levantamiento cristero. A pesar de sus encendidas protestas, los jerarcas católicos fueron conducidos a la estación de ferrocarril, escoltados por cinco agentes de gobernación, y puestos a bordo del tren de las nueve de la noche rumbo a la frontera norte.[1] El 23 de abril los clérigos llegaron a Nuevo Laredo, donde les dio la bienvenida el cónsul norteamericano —miembro de la Orden de los Caballeros de Colón—.[2] Luego, arribaron a la ciudad de San Antonio, Texas. La mayor parte de los ministros religiosos permaneció en el exilio solo un par de años en el vecino país del norte, con excepción de los obispos de Guadalajara, Tacámbaro y Huejutla.

En realidad, la expulsión de los ministros católicos obedecía a su férrea oposición a la ley Calles, promulgada en junio de 1926, que castigaba penalmente cualquier violación de las leyes constitucionales en el ámbito religioso. Poco antes de la deportación, el episcopado mexicano se había reunido para buscar

* UAM-Azcapotzalco.

[1] El grupo de jerarcas católicos expulsado por el gobierno callista estaba conformado por los arzobispos José Mora y del Río, Leopoldo Ruiz y Flores, Ignacio Valdespino y Díaz, así como por los obispos Pedro Vera y Zuria, Jesús María Echavarría y Aguirre, Francisco Uranga y Sáenz, Gerardo Anaya y Díez de Bonilla, y José de Jesús Manríquez y Zárate. Antes de 1927, las autoridades mexicanas habían expulsado a sacerdotes y monjas extranjeros, pero no al alto clero. Véase Julia Young, "Un obispo cristero en Estados Unidos: el exilio de José de Jesús Manríquez y Zárate, 1927-1932", en Julia Preciado y Servando Ortoll (coords.), *Los guachos y los mochos. Once ensayos cristeros*, Morelia, Jitánfora, 2009, pp. 65-66.

[2] Julia Young, "The Calles Goverment and Catholic Dissidents: Mexicos's Transnational Projects of Repression, 1926-1929", *The Americas*, vol. 70, núm. 1, julio de 2013, p. 71, disponible en: http//muse.jhu.edu/journals/tam/summary/v070/70.1.young.html

una respuesta común ante la ley callista, pero las opiniones se dividieron en tres sectores: los conciliadores, que estaban dispuestos a aceptar temporalmente los preceptos constitucionales; los partidarios de la suspensión de cultos, y los intransigentes, que apoyaron la resistencia armada para derogar las leyes religiosas. El obispo de Huejutla, José de Jesús Manríquez y Zárate fue una figura clave del movimiento cristero y del nacionalismo católico mexicano, tanto dentro como fuera del país.

Este trabajo tiene como objetivo principal examinar cómo se configuró el nacionalismo católico del sector beligerante, encabezado por el obispo Manríquez, en espacios regionales y transnacionales, durante el periodo posrevolucionario. Las preguntas que guían la exposición son: ¿Qué es la nación católica mexicana? ¿Quiénes eran sus enemigos internos y externos? ¿Cuáles eran los derechos y obligaciones de los ciudadanos católicos?

El obispo piolatino y *Rerum novarum*

José de Jesús Manríquez y Zárate (1884-1951) nació en León, Guanajuato, una próspera ciudad del Bajío mexicano, dedicada a la producción de calzado, cuya población rondaba los 90 000 habitantes en 1910.[3] Gracias a sus dotes intelectuales, Manríquez fue elegido por el obispo de León, Leopoldo Ruiz y Flores, para que terminara su formación sacerdotal en el Colegio Pío Latino Americano, en Roma (1903-1907).[4] Esta universidad eclesiástica, dirigida por jesuitas, fue creada *ex profeso* por el Vaticano para formar líderes en la defensa y propagación del proyecto social católico en América Latina. El sacerdote formó parte de las primeras generaciones de obispos "piolatinos" que impulsaron la encíclica *Rerum novarum* en el continente latinoamericano.[5]

Como es bien conocido, la encíclica *Rerum novarum* fue la respuesta social de la Iglesia católica a los conflictos de la incipiente sociedad moderna, mediante la organización de los grupos obreros y campesinos, pero también era una utopía religiosa —universal y misionera—[6] que pretendía "restaurar la sociedad civil cristiana" a través del fomento de la participación católica en todos los ámbitos

[3] Tercer Censo de Población de los Estados Unidos Mexicanos 1910, (s.f.), disponible en: uv.mx/apps/censos-conteos/1910/menu1910.html

[4] Ildefonso Velázquez, *Datos biográficos del Exmo. y Rev. Don José de Jesús Manríquez y Zárate*, s.l., noviembre de 1944, p. 2.

[5] A fines del siglo XIX, diez sacerdotes mexicanos estudiaron en el Colegio Pío Latino Americano, entre ellos Jesús Mora y del Río, Francisco Orozco y Jiménez, Leopoldo Ruiz y Flores, y José María González y Valencia. Todos fueron protagonistas de primer orden en el conflicto religioso posrevolucionario. Véase Álvaro Matute, "El anticlericalismo, ¿quinta revolución?", en Francisco Savarino y Andrea Mutolo (coords.), *El anticlericalismo en México*, México, ITESM/Miguel Ángel Porrúa, 2008.

[6] S.N. Eisenstadt, *Las grandes revoluciones y las civilizaciones de la modernidad*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 16-17.

terrenales.[7] En una época de grandes revoluciones económicas y sociales, la Iglesia católica abandonó sus viejas inclinaciones místicas y espirituales en favor de actitudes terrenales en un mundo cada vez más secular. Así, el pontífice romano convocó a los católicos a que participaran activamente en el campo político —espacio clave para lograr sus objetivos— y que utilizaran las instituciones liberales a fin de cristalizar su visión utópica.[8] De esta manera, la jerarquía católica y los fieles se involucraron en la formación de partidos políticos, asociaciones religiosas, organizaciones cívicas, cooperativas y sindicatos.

Cabe destacar que el discurso teológico y la praxis religiosa del obispo Manríquez estuvieron marcados por el fin de la Revolución Mexicana y la terminación de la Primera Guerra Mundial. En la narrativa histórico-teológica del sacerdote mexicano, el escenario de caos, destrucción, muerte y enfermedad que reinaba en Occidente y en México, a principios del siglo XX, era señal de una crisis civilizatoria cuyo origen se remontaba hasta la reforma protestante, y que se había nutrido de las doctrinas políticas decimonónicas (liberalismo, anarquismo, socialismo, nihilismo).[9] A lo largo de este trayecto, diferentes revoluciones —liberales y socialistas— habían orquestado una "conspiración universal" para destruir la religión católica.

La respuesta de la Iglesia católica a la conspiración antirreligiosa fue reforzar la identidad católica a través de la enseñanza, mediante una "segunda evangelización cristiana". Pero, según Manríquez, esta tarea demandaba mayores esfuerzos en nuestro país, pues, a pesar de tres siglos de colonización española, el pueblo mexicano no había experimentado una verdadera conversión cristiana, debido a la concentración de templos, colegios e instituciones educativas novohispanas en unas cuantas ciudades. En consecuencia, las zonas rurales no habían recibido una auténtica instrucción religiosa, por eso, según la expresión del sacerdote, México era, a principios del siglo XX, "un pueblo híbrido y sin color: creyente y pagano, bárbaro y al mismo tiempo civilizado".[10] La construcción de la nación católica estaba a "medio camino". La religión debía ser el principal factor de unidad nacional. Así, la Iglesia católica organizó el primer congreso catequístico nacional para fortalecer "la auténtica nación mexicana, católica y guadalupana",

[7] El catolicismo social en México es un movimiento complejo, cargado de aspiraciones apostólicas y misioneras, que puede animar lo mismo la lucha contra el alcoholismo que la formación de cajas de préstamo y, finalmente, de partidos políticos católicos, Manuel Ceballos, "El catolicismo social: un tercero en discordia", tesis, El Colegio de México, 1990, citado en Jean Meyer, *El Sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia, 1937-1947*, México, Tusquets Editores, 2003, p. 18.

[8] *Idem*.

[9] José de Jesús Manríquez y Zárate, *Ensayo de un trabajo sobre la importancia de la enseñanza religiosa y de un congreso para unificar e impulsar la propia enseñanza*, Guanajuato, Librería y Papelería de F. Díaz Sucs., 27 de enero de 1918, pp. 11-12.

[10] *Ibid*., p. 15.

a través de la instrucción religiosa. Ante el "falso patriotismo liberal" de la escuela laica había que contraponer el "verdadero patriotismo católico".[11]

El patriotismo católico del sacerdote mexicano se alimentó de varias fuentes: en primer lugar, la tesis culturalista que diferenciaba ambas naciones: "por un designio de la Providencia, México, un 'país católico, de civilización latina, de raza hispano-indígena y sumido en la pobreza', era vecino de Estados Unidos, un 'pueblo de cultura anglosajona, mezcla de múltiples sangres, semipagano y semiprotestante' e inmensamente rico en bienes materiales"; en segundo, el maltrato que, paradójicamente, recibían los inmigrantes mexicanos en "la nación más rica y democrática", donde "peor nos tratan y se mofan con más sarcasmo de nuestras leyes, de nuestras instituciones, aun de nuestra religión… En los Estados Unidos del Norte se azota al mexicano, se le escarnece, se le tiraniza y asesina, sin que nadie se atreva a levantar la voz ni presentar la más ligera reclamación"; un tercer elemento fue la invasión norteamericana al puerto de Veracruz (1914); por último, la tesis de la conspiración en contra de la Iglesia católica,[12] según la cual el imperialismo yanqui apoyaba la Revolución Mexicana, a cambio de la destrucción de la fe de nuestros antepasados. La idea de un complot de jacobinos revolucionarios y protestantes anglosajones se justificaba, según Manríquez, porque:

> [la Revolución] tuvo que contraer con las sectas protestantes (norteamericanas) terribles compromisos del orden moral: nada menos que una vez asentada en el poder, y hecha gobierno, había de abrir de par en par las puertas […] a los hijos de Lutero y Calvino y hacer porque el país lentamente, paulatinamente, y sin sentirlo, abrazase el protestantismo, con detrimento de aquella religión bendita que es la única que sostiene aún la bandera de la Patria.[13]

Por conveniencia mutua, afirmó Manríquez, el gobierno mexicano y la Casa Blanca habían establecido un pacto para llevar a cabo una lenta descatolización del pueblo mexicano y, así, apoderarse de sus todos sus recursos naturales. Una prueba del complot anticatólico era la presencia de "individuos de filiación netamente protestante" en puestos clave del gabinete obregonista (Moisés y Aarón Sáenz). No obstante, el clero mexicano aprovechó el pragmatismo del presidente Obregón para reiniciar su proselitismo religioso: retomó con mayor empeño el catolicismo social, promovió numerosas agrupaciones religiosas, renovó cuadros eclesiásticos y erigió nuevas diócesis a principios de los años veinte.[14]

[11] José de Jesús Manríquez y Zárate, "Estudio de la situación actual. Orientaciones", *Semanario Católico La Montaña*, Guanajuato, Imprenta Blas Hinojosa, 1921, p. 25.
[12] *Ibid.*, p. 37.
[13] *Ibid.*, p. 40.
[14] Gabriela Aguirre Cristiani, "Acciones y reajustes del clero católico en México, 1920-1924: una respuesta a la Constitución de 1917", *Iztapalapa*, núm. 43, 1998, pp. 119-138, p. 129.

La segunda evangelización indígena y el nacionalismo guadalupano

El papa Pío XI autorizó la creación simultánea de las diócesis de Huejutla y Papantla en la Huasteca, la región más rica en petróleo en México y con amplia población indígena. En el municipio de Huejutla había 29 318 habitantes, de los cuales 80 por ciento eran indígenas nahuas que practicaban un catolicismo lleno de rituales prehispánicos.[15] La élite regional, integrada por españoles, criollos e italianos, residía en la cabecera municipal. Un grupo de rancheros liberales —miembros de logias masónicas—, dirigido por Francisco de P. Mariel, se sumó al levantamiento maderista, sin embargo, los líderes locales se enfrascaron en una lucha intestina por el poder que impidió consolidar su hegemonía en la entidad.[16]

Por lo anterior, la diócesis "india" era un espacio ideal para poner en práctica la segunda evangelización de la iglesia católica mexicana.[17] El inmenso territorio del obispado abarcaba 27 parroquias ubicadas en Hidalgo, Veracruz y San Luis Potosí, Puebla y Tamaulipas;[18] sin embargo, debido a la falta perenne de sacerdotes, únicamente 18 curas atendían las necesidades religiosas de la diócesis. Consciente del desafío que entrañaba evangelizar una población tan grande y dispersa, el obispo de Huejutla convocó a todas las "razas" a participar en la instrucción religiosa. Los católicos laicos —mestizos y criollos— organizaron las filiales de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), la Juventud Católica Femenina de México (JCFM) y la Unión de Damas Católicas Mexicanas (UDCM).[19] La hermana del prelado y sus dos sobrinas formaban parte de la Acción Católica Mexicana; su cuñado, José Amador, era presidente de la comisión diocesana, y su sobrino era seminarista.

El obispo también fundó la comisión diocesana para la enseñanza de la doctrina católica, de la cual dependía una extensa red (masculina) de catequistas indígenas. Manríquez aprendió a hablar náhuatl y ordenó redactar un catecismo en este idioma.[20] Para enaltecer a los instructores indígenas, fundó la asociación de "Los hermanos custodios de la santa iglesia catedral", encargada de mantener el orden y

[15] Tercer Censo de Población de los Estados Unidos Mexicanos 1910, *op. cit.*
[16] Patricia San Pedro López, "Élites políticas, movilización campesina e intermediarios locales en Huejutla, Hidalgo, 1920-1940", tesis, UNAM, 2014, pp. 43-45 y 63-66.
[17] Ben Fallaw, "The Devil is Now Loose in Huejutla. The Bishop, The SEP, and The Emancipation of the Indian in Hidalgo", en *Religion and State Formation in Postrevolutionary Mexico*, Durham, Duke University Press, 2013, p. 66.
[18] De 27 parroquias: 17 se localizaban en Hidalgo, cinco en Veracruz y Puebla, tres en San Luis Potosí y una en Tamaulipas, en Francisco Aguilera González, *Cardenal Miguel Darío Miranda, el hombre, el cristiano, el obispo*, México, Conferencia del Episcopado Mexicano/Imdosoc, 2005, p. 298.
[19] Laura O'Dogherty, "Restaurarlo todo en Cristo: Unión de Damas Católicas Mejicanas, 1920-1926", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. 14, 1991, disponible en: http://www.historicas.unam.mx/moderna/ehmc/ehmc14/184.html
[20] I. Velázquez, *op. cit.*, p. 8.

decoro del recinto religioso.[21] La hermandad indígena portaba un bastón de mando rematado en cruz como señal de su jerarquía religiosa. Como era de esperarse, la catedral se consagró a la Virgen de Guadalupe, "defensora única de nuestra nacionalidad" y primera "catequista indígena" que "logró la milagrosa conversión y evangelización religiosa" de los indios. La devoción guadalupana se fomentó entre las comunidades indígenas mediante peregrinaciones religiosas a la catedral. A fin de aumentar la asistencia de los fieles a la iglesia, se estableció una tienda en la catedral que vendía productos de consumo básico más económicos que en otros comercios. En 1924, el jerarca católico inició un seminario con alumnos indígenas y blancos, de Hidalgo y Jalisco. El obispo también realizó una serie de visitas a las parroquias más recónditas de la región, lo que le permitió conocer las terribles condiciones económicas que sufrían los indígenas de la Huasteca.[22]

En 1925, Manríquez fundó la Escuela Normal de Huejutla, la primera institución educativa de nivel superior establecida en la cabecera municipal.[23] Si bien el programa de estudios no tenía orientación religiosa, el objetivo del obispo era formar docentes que contrarrestaran la "labor antirreligiosa" de los maestros rurales.[24] El director de la escuela era miembro de distinguidas sociedades científicas.[25] Gracias a las numerosas instituciones y asociaciones religiosas creadas por Manríquez y Zárate, la diócesis de Huejutla se convirtió en el centro religioso y educativo más importante de la región.[26]

Sin embargo, el proselitismo social y religioso del ministro católico se interrumpió por su enfrentamiento con el gobierno de Calles. En noviembre de 1925, los diputados hidalguenses presentaron una iniciativa de ley que autorizaba solamente un sacerdote en cada municipio, excepto en Pachuca y Tulancingo, donde se admitían cinco clérigos. Manríquez publicó su Quinta Carta Pastoral[27] en la que exhortaba a los fieles a desobedecer las leyes recién dictadas, pero de manera

[21] Lauro López Beltrán, *Manríquez y Zárate. Primer Obispo de Huejutla*, Cuernavaca, Tradición, 1974, p. 22.
[22] *Ibid.*, p. 235.
[23] Gonzalo A. Serna Alcántara, "La Escuela Normal Libre de Huejutla (1925-1935): Una historia para preservar", s.f., disponible en: http://www.comie.org.mx/congreso/memoria/v9/ponencias/at09/PRE1177698825.pdf
[24] Archivo Histórico del Arzobispado de México, Fondo José Mora y del Río (en adelante AHAM, FJMR), caja 72, exp. 1, f. 3, Carta de José de Jesús Manríquez al arzobispo Mora del Río, Huejutla, 12 de marzo de 1925.
[25] El director de la Normal, Ildefonso Velázquez Ibarra (1892-1974), era miembro de la Sociedad Mexicana de Antropología, la Sociedad de Geografía e Historia, la Academia Nacional de Ciencias y la Academia Nacional de Historia. Impartió clases en escuelas de Guanajuato, Hidalgo y el Estado de México.
[26] I. Velázquez, *op. cit.*, p. 9.
[27] "Quinta Carta Pastoral que el Ilmo. y Revmo. Señor Obispo de Huejutla dirige a sus Diocesanos con Motivo del Proyecto de Ley sobre reducción de sacerdotes presentado al Congreso del Estado de Hidalgo, Huejutla, Hidalgo", 22 de noviembre de 1925.

pacífica "no con fusiles ni con espadas asesinas".[28] El llamado a la resistencia activa significaba, en ese momento, la defensa de los derechos religiosos a través de la prensa, la tribuna y el libro, así como el apoyo a la Liga Nacional para la Defensa de la Libertad Religiosa (LNDLR).[29]

Ante la protesta católica, el gobernador de Hidalgo decretó el cierre de todas las escuelas confesionales del estado; Manríquez protestó de nuevo contra las autoridades revolucionarias, pero esta vez fue más radical, ya que acusó de mentiroso al presidente Calles en su Sexta Carta Pastoral, por haber afirmado que solo un puñado de mujeres condenaba las leyes religiosas. Pero también acusó de sumisos y débiles a los católicos que, por omisión o miedo a la represión del gobierno jacobino, no habían defendido sus derechos religiosos en el campo de la política. También aseguró que esa pasividad política había envalentonado a la tiranía callista, por lo tanto, era hora de iniciar la resistencia armada para combatir la Revolución anticlerical y "restaurar el reinado de Cristo" en México. Para el obispo había llegado el momento de luchar con las armas en contra de la tiranía revolucionaria, porque esta había atacado el derecho elemental del pueblo mexicano: practicar su fe. El ataque contra la Iglesia era político y la respuesta tenía que ser política. No bastaba protestar contra las malas leyes, era necesario modificarlas mediante la resistencia armada. La lucha de los católicos mexicanos, según el obispo, no era una "guerra santa", ni tampoco una "rebelión" militar, sino la "legítima defensa armada ante un Estado tiránico", para conseguir la libertad religiosa y todas las libertades humanas.

Desafortunadamente, la publicación de las cartas pastorales coincidió con el fracaso de las negociaciones entre el gobierno mexicano y las compañías extranjeras, para lograr el reconocimiento legal de la soberanía nacional sobre los recursos petroleros (artículo 27 Constitucional). Irónicamente, el presidente Calles interpretó la rebeldía de la jerarquía católica, particularmente del obispo de Huejutla, como señal de una "conspiración política y religiosa" organizada por los monopolios extranjeros y bendecida por los obispos del campo petrolero. Según Meyer, esta idea pasional fue uno de los motivos de la violenta respuesta del gobierno callista a las demandas católicas.[30]

Manríquez fue arrestado por el delito de subversión, en mayo de 1926, y conducido a la ciudad de Pachuca, donde permaneció un año en los anexos del templo de la Asunción. El caso del obispo llegó a la Suprema Corte de Justicia, ins-

[28] *Ibid.*, p. 12.

[29] La LNDLR fue el brazo civil de la rebelión cristera. Después de los arreglos fue marginada por la jerarquía eclesiástica y desapareció lentamente entre 1938 y 1941, en Enrique Guerra Manzo, "El fuego sagrado. La segunda cristiada y el caso de Michoacán (1931-1938)", *Historia Mexicana*, vol. LV, núm. 2, 2005, pp. 517-519.

[30] Jean Meyer, "El año de todos los peligros: 1926-1927", en *La cruzada por México. Los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa en México*, México, Tusquets Editores, 2008.

titución que lo declaró inocente. En su defensa, el jerarca católico argumentó que el gobierno revolucionario era un gobierno ilegítimo, impuesto por las armas, que solo permanecía en el poder gracias al apoyo de Estados Unidos. La Constitución de 1917 solo era una fachada democrática impuesta por la "oligarquía despótica" para dar apariencia legal a sus actos. En consecuencia, ni los católicos ni el clero mexicano habían cometido desobediencia a las leyes del país.[31]

Casi un año después del arresto del jerarca católico ocurrió el asalto al tren de Guadalajara descrito antes y su deportación del país. De este modo comenzó el largo exilio del obispo mexicano en el vecino país del norte, donde continuó su campaña a favor del movimiento cristero. Junto con los dirigentes de la LNDLR intentó conseguir el apoyo de la iglesia católica estadounidense y del gobierno norteamericano para financiar la resistencia armada, pues, a pesar de su xenofobia anglosajona, estaba convencido de que "en México solo han tenido éxito satisfactorio las rebeliones protegidas por aquel Gobierno".[32]

Diáspora religiosa, imperialismo yanqui y nacionalismo católico

En julio de 1926 se inició la rebelión cristera en la región centro-occidente de México. Miles de habitantes del "corazón cristero" huyeron o fueron deportados a Estados Unidos, principalmente sacerdotes, seminaristas, monjas, obispos, arzobispos, así como líderes laicos de la LNDLR, de la ACJM y de los Caballeros de Colón, donde conformaron la primera diáspora religiosa de nuestra historia.[33] De esta manera, los exiliados y refugiados católicos se sumaron a los miles de inmigrantes que habían llegado por motivos laborales al vecino país del norte. Según la historiadora Julia Young, la diáspora católica emprendió numerosas acciones para restaurar la libertad de culto en México: publicó revistas, periódicos y panfletos a favor de la causa cristera, recolectó dinero para comprar armas y municiones que enviaba a las tropas rebeldes, e incluso apoyó levantamientos armados en ciudades fronterizas.[34]

Aunque no todos los inmigrantes mexicanos apoyaron la causa cristera, los militantes católicos estaban bien organizados y eran eficaces para conseguir fon-

[31] J. Young, "Un obispo cristero…", *op. cit.*, p. 66.
[32] Miguel Palomar y Vizcarra, *El caso ejemplar mexicano. José de Jesús Manríquez y Zárate. Gran defensor de la Iglesia*, México, Ed. Rex-Mex, 1954.
[33] Una diáspora está conformada por un grupo de inmigrantes que rechaza la legitimidad política del gobierno en su país de origen y que, por eso, intenta "liberar su país, nación, pueblo, o tierra", en Julia Young, "Cristero Diaspora: Mexican Inmigrants, The U.S. Catholic Church, and Mexico's Cristero War, 1926-1929", *The Catholic Historical Review*, vol. 98. núm. 2, abril de 2012, p. 297, disponible en: http//muse.jhu.edu/journals/cat/summery/v098/98.2. young.html
[34] J. Young, "Un obispo cristero…", *op. cit.*, p. 64.

dos, armas y reclutas entre los expatriados.[35] Por este motivo, la principal preocupación de Calles era evitar que la diáspora religiosa y los opositores políticos que vivían en el exilio organizaran una rebelión armada con el apoyo de la Iglesia católica estadounidense y el gobierno norteamericano en contra del régimen revolucionario.[36] A fin de combatir la disidencia católica exiliada en Estados Unidos, el Departamento Confidencial —la oficina de inteligencia política mexicana— elaboró listas negras de opositores que tenían prohibido regresar a México, y mandó espiar a monjas, sacerdotes, líderes laicos y obispos en ambos lados de la frontera.[37]

Manríquez se instaló en San Antonio, Texas, donde compartió el exilio con sacerdotes y destacados dirigentes católicos. A lo largo de la década de 1920, aproximadamente 21 000 inmigrantes mexicanos llegaron a esta ciudad fronteriza, muchos de ellos eran profesionistas de clase media, prominentes políticos revolucionarios y líderes de la LNDLR.[38] Centenas de compatriotas se reunieron frente al consulado mexicano para exigir que el gobierno de Calles reformara la legislación religiosa. En solidaridad con los rebeldes cristeros, el obispo norteamericano de San Antonio presionó a las autoridades locales para que boicotearan los festejos patrios en esa ciudad. Por otra parte, la asociación Vasallos de Cristo Rey promovió oraciones entre los inmigrantes en desagravio por los ataques cometidos en México contra los iconos religiosos.[39]

A pesar de la solicitud de ayuda diplomática y financiera, los católicos exiliados en Estados Unidos no recibieron los recursos esperados. En San Antonio, Texas, Manríquez publicó su primer "Mensaje al mundo civilizado"[40] (1927) a fin de que las naciones civilizadas exigieran al gobierno callista terminar con la persecución religiosa, y que prestaran armas y dinero a los rebeldes cristeros para derrocar la oprobiosa tiranía en México. En tono amargo, reclamó a las naciones europeas y a Estados Unidos su "conjura del silencio" ante los asesinatos, encarcelamientos y deportaciones que sufrían los católicos en México. Con gran desaliento, el obispo se preguntaba ¿por qué ninguna nación civilizada había condenado la persecución del gobierno callista-bolchevique en México? ¿Por qué un país con tradiciones libertarias como Estados Unidos mantenía una actitud pasiva frente a los excesos de la tiranía callista?

[35] J. Young, "Cristero Diaspora…", *op. cit.*, p. 273.
[36] J. Young, "The Calles Goverment…", *op. cit.*, p. 81.
[37] *Ibid.*, pp. 75-76.
[38] Por ejemplo, René Capistrán Garza y Luis Bustos, líderes de la liga religiosa, en J. Young, "Cristero Diaspora…", *op. cit.*, p. 288.
[39] J. Young, "Un obispo cristero…", *op. cit.*, p. 71. La asociación católica se fundó en 1924, en León, Guanajuato. Su oración terminaba con la frase ¡Viva Cristo Rey en mi corazón, en mi casa y en mi Patria!
[40] José de Jesús Manríquez y Zárate, "Mensaje al mundo civilizado", San Antonio, Texas, 12 de julio de 1927.

El obispo respondió estas preguntas relanzando la vieja idea de un complot judeo-masónico que buscaba destruir la fe católica, pero aderezada con un discurso "antiimperialista".[41] Como ya mencioné, la teoría de una conspiración universal —orquestada por judíos, masones y jacobinos— contra la Iglesia católica, surgió durante la Revolución Francesa, pero esta idea cobró mayor ímpetu entre la diáspora religiosa, debido a la ola anticatólica norteamericana y la política anticlerical del gobierno mexicano.[42] La teoría del complot afirma que la Casa Blanca, los judíos de Wall Street y la masonería norteamericana se habían unido para exterminar la religión católica, base de la nacionalidad mexicana y, de esta manera, dominar nuestro país. En 1927, el agente del imperialismo yanqui era Dwight Morrow, embajador y socio de la Casa Morgan —principal prestamista del gobierno mexicano—, quien había sugerido al clero aceptar los arreglos con la simple promesa de no aplicar las leyes religiosas.[43] Para la dirigencia católica beligerante, aprobar esa propuesta significaría aceptar el "quebrantamiento serio de la nacionalidad mexicana" ante el "imperialismo yanqui" y, por ende, la esclavitud definitiva de la Iglesia católica.

¿Cuál era la esencia de la nación mexicana? Según Manríquez, la identidad nacional del pueblo mexicano residía en su inquebrantable fe católica, de herencia hispana, y en su devoción guadalupana. Así pues, el "verdadero pueblo mexicano", los auténticos patriotas eran los católicos que defendían la fe de Jesucristo y la Virgen de Guadalupe:

> ¡Oh pueblo mexicano, pueblo grande en medio de tu desgracia y glorioso en tus infortunios, pueblo de guerreros y de artistas, de sabios y de santos, de héroes y de mártires […] que durante un siglo de continuos combates con los enemigos de Dios has conservado intacta la religión de tus padres hasta el momento presente […], pueblo mimado e hijo predilecto de la Reina de los cielos, quien no desdeñó tomar tu mismo semblante y color […] tú, pueblo noble, grande y generoso![44]

La estadía del obispo rebelde en San Antonio fue breve porque varios dirigentes exiliados de la liga religiosa reprobaron su desafío a las autoridades mexicanas y su condena a sacerdotes "indiferentes" y "mexicanos ricos" que se habían negado

[41] *Ibid.*, p. 3.
[42] J. Meyer, "El año de todos…", *op. cit.*, p. 251; Richard Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.
[43] Según Morrow, la rígida legislación callista era un castigo a la jerarquía eclesiástica por su apoyo a las fuerzas contrarrevolucionarias más que una ley anticatólica, por eso se dedicó a convencer a los obispos de que aceptaran la Revolución como un hecho consumado. Su propuesta consistía en derogar paulatinamente la ley, previa reanudación del culto religioso, en M. Palomar y Vizcarra, *op. cit.*, p. 220-222.
[44] José de Jesús Manríquez, "Mensaje al mundo…", *op. cit.*, p. 6.

a patrocinar la causa cristera.[45] Algunos jefes del exilio católico acordaron reducir la participación de Manríquez en la liga religiosa —el obispo era consejero de Miguel Palomar y Vizcarra, presidente de la LNDLR—. Por otra parte, el Departamento de Justicia de Estados Unidos giró una orden de aprehensión en su contra, por el delito de "contrabando de armas y municiones"; quizás por este motivo, el jerarca católico se trasladó a Los Ángeles, California, en abril de 1928, donde la respuesta que obtuvo de los inmigrantes y exiliados fue más efectiva que la de San Antonio.[46]

Debido al crecimiento de los ferrocarriles, las empacadoras de carne y la industria del acero, miles de trabajadores mexicanos emigraron a Los Ángeles: la cantidad de compatriotas se triplicó en la década de 1920 al pasar de 33644 a 97116 habitantes.[47] La mayoría de los inmigrantes provenía de los estados de Jalisco, Michoacán y Guanajuato, el "corazón cristero" de México. A diferencia de lo que ocurría en San Antonio, los inmigrantes angelinos eran más pobres, pero más radicales en sus actitudes políticas. A este grupo de trabajadores se sumó una multitud de curas, monjas, sacerdotes, jerarcas y laicos católicos que salieron de nuestro país, de manera voluntaria o forzada, a causa de la guerra cristera.

La mayor concentración de inmigrantes que provenía del México cristero seguramente ofreció un ambiente más favorable a las actividades del obispo radical en Los Ángeles.[48] En esta ciudad, los trabajadores mexicanos reafirmaron su identidad católica gracias a la construcción de una docena de parroquias nacionales consagradas a Nuestra Señora de Guadalupe y a Cristo Rey,[49] y la creación de asociaciones religiosas y centros comunitarios. Sin embargo, las agrupaciones laicas carecían de un líder que uniera sus esfuerzos en una sola dirección. El obispo de Huejutla pronto se convirtió en el líder carismático del nacionalismo católico y del movimiento pro-cristero en el suroeste de Estados Unidos.[50] Aquí también recaudó fondos monetarios en asambleas, reuniones, mítines y procesiones religiosas, para adquirir armas y enviarlas a los rebeldes católicos en México.[51]

[45] Muchos mexicanos adinerados apoyaban la causa cristera, pero no estaban dispuestos a involucrarse en actividades clandestinas que desafiaran las leyes norteamericanas. Según informes oficiales estadounidenses, el obispo de Huejutla, junto con sacerdotes y líderes católicos exiliados en San Antonio, había "adquirido una gran cantidad de armas e intentado cruzarlas hacia México". Véase Julia Young, "Un obispo cristero…", *op. cit.*, pp. 67-68.
[46] *Ibid.*, pp. 68-69
[47] George Sánchez, *Becoming Mexican American: Ethnicity, Culture and Identity in Chicano Los Angeles, 1900-1945*, Nueva York, 1993, p. 46, citado en Julia Young, "Cristero Diaspora…", op. cit., p. 291.
[48] J. Young, "Un obispo cristero…", *op. cit.*, p. 69.
[49] La edificación de parroquias nacionales fue una actividad particularmente notable en California y en el medio oeste. En Chicago, el cardenal George Mundelein autorizó la construcción de la parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe. Véase J. Young, "Cristero Diaspora…", *op. cit.*, p. 207.
[50] *Ibid.*, p. 292.
[51] Manríquez utilizó indebidamente 24 mil dólares en la compra de armas, que el propio papa había donado a los pobres, citado en Francisco Savarino y Andrea Mutolo, *op. cit.*, p. 130. Véase también

El obispo de Huejutla consideraba que "la esencia de México no podía entenderse sin su fe católica", por eso encabezó numerosos actos litúrgicos con el propósito de que los inmigrantes mexicanos tomaran conciencia de la importancia de combatir el jacobinismo revolucionario, y para que "reafirmaran su patriotismo en una nación que los discriminaba por su nacionalidad, su raza y su fe". En la fiesta de Corpus Christi, en junio de 1928, el prelado encabezó una multitudinaria procesión religiosa que recorrió las avenidas principales de la ciudad —adornadas con las banderas de México y Estados Unidos—, portando carteles con la leyenda ¡Viva México! ¡Viva Cristo Rey! En octubre organizó otra procesión católica a la que asistieron aproximadamente cinco mil mexicanos; al finalizar la misa celebró un rito solemne de la asociación Los Vasallos de Cristo, y pronunció una oración colectiva por el papa. Por la noche, hubo una velada literaria en la que se animó a los inmigrantes a unirse a sus compatriotas en la glorificación de Cristo Rey. Cuando terminó la reunión, los participantes izaron la bandera de la Unión Nacionalista Mexicana (UNM), la rama cristera en Estados Unidos. La UNM editaba *La Voz de la Patria* a fin de contrarrestar la influencia de "los periódicos callistas que tanto mal hacen en estas regiones".[52] Según Manríquez, los inmigrantes radicados en Los Ángeles le habían expresado que antes de las procesiones religiosas "se sentían avergonzados de llamarse mexicanos, pero ahora están orgullosos de mencionar su nacionalidad".[53] Con gran satisfacción, el jerarca rebelde informó a sus superiores que la persecución religiosa había logrado "la unión de la gran familia mexicana" en Estados Unidos.

El prelado reiteró el efecto inesperado de la lucha religiosa en su "Nuevo Mensaje al Mundo Civilizado",[54] texto en el cual hizo una alabanza a los rebeldes cristeros, los únicos defensores de "nuestra religión y nacionalidad", dentro y fuera del país, frente al imperialismo yanqui. Paradójicamente, según Manríquez, la persecución religiosa había logrado la unión de la gran familia mexicana, el fin de todas nuestras divisiones y rencores que tanto nos habían dividido, pues todas las agrupaciones católicas (UNDC, Asociación Nacional de Padres de Familia [ANPF], ACJM, CNCT) trabajaban, sobre todo en el orden cívico, en la defensa de los derechos del hombre y de la sociedad. Por lo tanto, la lucha armada, cívica y social del pueblo mexicano lo colocaba a la altura de los pueblos más cultos de la civilización occidental.[55]

Manuel Ramírez Rancaño, "La madre Conchita: ¿autora intelectual del asesinato de Álvaro Obregón?, *Boletín Americanista*, año XLXII, núm. 64, 2012, pp. 127-144, disponible en: http://www.raco.cat/index.php/BoletinAmericanista/article/download/35025

[52] J. Young, "Un obispo cristero…", *op. cit.*, p. 72.

[53] J. Young, "Cristero Diaspora…", *op. cit.*, p. 295.

[54] José de Jesús Manríquez y Zárate, "Nuevo Mensaje al Mundo Civilizado", Los Ángeles, 12 de febrero de 1929.

[55] Citado en M. Palomar y Vizcarra, *op. cit.*, p. 148.

Así pues, el "auténtico pueblo mexicano" era el pueblo organizado que buscaba instaurar el reinado social de Cristo y la felicidad de la Patria, dirigido por la liga religiosa en México y Estados Unidos. De ahí su lema de combate: "Por Dios y mi Patria".[56]

A contracorriente de los líderes católicos que buscaban el respaldo norteamericano, Manríquez desconfiaba de un posible arreglo con el "imperialismo yanqui", porque la indiferencia estadounidense ante los actos de la tiranía callista en México ocultaba "un plan meditado de todas las sectas anticatólicas" para aniquilar la religión de nuestros antepasados, el único valladar a la expansión norteamericana en el continente latinoamericano.[57] Además, las autoridades y la Iglesia católica de Estados Unidos sugirieron la creación de un partido político por parte de los rebeldes cristeros, para otorgar la ayuda solicitada. Sin embargo, el obispo exiliado consideró que tal propuesta era un engaño, pues los políticos estadounidenses estaban convencidos de que el movimiento cristero era una "guerra religiosa" que deseaba instaurar un gobierno "netamente católico" en México, por lo tanto, nunca iban a apoyar tal proyecto.[58]

Por otra parte, la diáspora religiosa manifestó su apoyo a la rebelión escobarista con la promesa de restaurar la libertad religiosa en México.[59] En marzo de 1929, cerca de treinta mil rebeldes de los estados de Sonora, Coahuila, Durango, Nuevo León, Chihuahua, Baja California Sur y Veracruz participaron en el levantamiento dirigido por José Gonzalo Escobar, un general revolucionario exiliado en Texas.[60] Sin embargo, los escobaristas no tuvieron tiempo de unir sus fuerzas con el movimiento cristero, pues Calles trasladó de inmediato a 35 mil elementos militares del campo de batalla cristero hacia la frontera norte. La rebelión apenas duró tres meses y varios de sus dirigentes huyeron hacia Estados Unidos.[61]

A mediados de 1929 el conflicto religioso terminó con los "arreglos" pactados entre la Iglesia católica y el gobierno mexicano. Los obispos negociadores demandaron amnistía para los clérigos y rebeldes, la devolución de parroquias, seminarios y casas episcopales; por su parte, el gobierno mexicano exigió la rendición incondicional de los cristeros y el destierro definitivo de tres obispos, incluido el de Huejutla.[62] La legislación religiosa que motivó la rebelión armada se mantuvo intacta.

El cese al fuego sin haber logrado la modificación constitucional dividió a la diáspora en dos campos: por un lado, el dirigente laico Luis Bustos representó

[56] *Ibid.*, p. 151.
[57] *Ibid.*, p. 187.
[58] *Ibid.*, pp. 95-96.
[59] J. Young, "The Calles Goverment…", *op. cit.*, p. 74.
[60] J. Young, "Un obispo cristero…", *op. cit.*, p. 78
[61] *Idem.*
[62] F. Aguilera, *op. cit.*, p. 140.

el "elemento razonable e intelectual católico" que siguió la ruta de pacificación religiosa; por el otro, Manríquez y la liga religiosa rechazaron los arreglos con el gobierno mexicano. En la interpretación del obispo de Huejutla, los arreglos eran un eslabón más de la cadena de agravios cometidos por la "conspiración universal" anticatólica.[63] El complot judeo-masónico orquestado por la Casa Blanca y Wall Street estaba a punto de lograr su objetivo: descatolizar al pueblo mexicano para luego someterlo a la esfera soviética. Así, después de 1929, había un nuevo enemigo externo más poderoso que el imperialismo yanqui: el comunismo. La obligación de los verdaderos mexicanos era "defender nuestra Patria Guadalupana y Cristera, plena de hispanidad y opuesta no solo a la Revolución Mexicana, sino también al comunismo y al imperialismo yanqui".

Siguiendo los dictados del papa Pío XI,[64] el obispo mexicano rechazó la idea de que la Iglesia tenía que adaptar los dogmas religiosos a las exigencias de la sociedad moderna, pues, aunque todo cambia, existía un "depósito sagrado" imposible de modificar.[65] La institución eclesiástica "no puede cambiar ni una letra en las cosas que se refieren a su divina Constitución",[66] por ello, insistía Manríquez, los fieles debían conocer bien la doctrina cristiana y rechazar tanto los intentos de católicos-liberales de conciliar la fe católica y el liberalismo, como los deseos de "cándidos católicos" que pedían "un abrazo efusivo a la Revolución (mexicana)".[67] Según el obispo, si el pueblo mexicano perdía la libertad religiosa, perdería todas las demás libertades, por lo tanto, no podía abandonar la resistencia armada si antes no lograba cambiar la Constitución y las normas religiosas. Con esta idea en mente, Manríquez viajó a Roma para intentar convencer al papa de las terribles consecuencias que traerían consigo los arreglos,[68] pero no logró modificar la posición del Vaticano. No obstante, siguió pronunciándose en contra del *modus vivendi* durante su visita a Bélgica.

La campaña cristera en Bélgica y los enemigos internos

Los católicos belgas habían organizado una eficaz campaña de denuncia en la prensa europea y una colecta de fondos para apoyar el movimiento cristero. No era la primera vez que los creyentes belgas defendían a sus hermanos de fe (arme-

[63] José de Jesús Manríquez y Zárate, "Novena Carta Pastoral que el Ilmo. y Rvmo. Sr. Obispo de Huejutla, dirige a sus diocesanos al volver de su viaje a la ciudad eterna", Los Ángeles, 1930, p. 5.
[64] El obispo de Huejutla siguió al pie de la letra la guía doctrinal del papa Pío XI. Véase su obra *Jesucristo a través de las edades*, Friburgo, Herder & Cía., 1933.
[65] *Ibid.*, p. 10.
[66] José de Jesús Manríquez, "Novena Carta", *op. cit.*, p. 6.
[67] *Ibid.*, p. 8.
[68] M. Palomar y Vizcarra, *op. cit.*, p. 339.

nios y rusos), pero ninguna campaña solidaria había alcanzado la dimensión de la mexicana. Un factor que alentó esa defensa activa fue el proceso de secularización sui géneris en Bélgica, pues, a diferencia de lo que sucedía en otras partes de Europa, el partido católico belga encabezó un gobierno favorable a los intereses de la Iglesia católica. De hecho, la Asociación Católica de la Juventud Belga (ACJB) —fundada en 1921 por el cura Louis Picard— era el movimiento de masas más importante del mundo católico europeo; otro elemento fue la participación de varios sacerdotes belgas en la agrupación homóloga mexicana. Sin embargo, a mediados de la década de 1920, hubo una división entre los fieles de esa nación, por diferencias políticas, regionales y lingüísticas. La propaganda a favor de la causa cristera fue una magnífica oportunidad para que los católicos belgas reafirmaran su unidad nacional frente a liberales y socialistas.[69]

El 12 de diciembre de 1929, Manríquez pronunció un discurso en la Universidad de Lovaina ante jóvenes de la ACJB, en el que enaltecía al pueblo mexicano por heroísmo en la defensa de la Iglesia. En su opinión, el papa había sido engañado por los jerarcas que habían negociado la rendición incondicional, por eso era preciso quitarle la venda de los ojos. El prelado insinuó que los obispos negociadores habían traicionado a los rebeldes cristeros, pues "los enemigos habían sido muy astutos para engañar al papa y quebrantar la muralla de la resistencia armada". Después de los arreglos, habían surgido enemigos internos en el seno de la Iglesia (los obispos arreglistas).

Por otro lado, Manríquez escribió el prólogo de *La tragédie mexicaine. Sous l'ombre d'Obregón*,[70] publicado en 1929 en agradecimiento a la ACJB por difundir la causa mexicana en la prensa europea. El preámbulo era una apología de la causa religiosa y de los héroes que habían defendido la libertad religiosa, aún a costa de su vida.[71] Las disertaciones del obispo rebelde en Bélgica encendieron los ánimos de los obispos arreglistas. Uno de ellos le exigió una disculpa y la total sumisión a la autoridad eclesiástica. Aunque Manríquez se retractó de todo lo dicho en contra del *modus vivendi*, en la práctica no cambió su posición crítica, pues había elegido el camino del martirio.[72] En reiteradas ocasiones, los jerarcas pacificadores exigieron a los católicos belgas que dejaran de apoyar la causa cristera, pues su campaña "solo había servido para exaltar los sentimientos anticlericales de la masonería". No obstante, las asociaciones católicas de México y Bélgica siguieron colaborando

[69] Laura O'Dogherty, "Los católicos belgas y el conflicto religioso en México", en Jean Meyer, *Las naciones frente al conflicto religioso en México*, México, Tusquets Editores, 2010, p. 35.
[70] *Ibid.*, p. 48.
[71] Jesús Manríquez y Zárate, "Carta del Obispo José de Jesús Manríquez y Zárate", en Andrés Barquín y Giovanni Hoyois, *Sous l'ombre d'Obregon*, París, Editions Rex, 1929, p. 2.
[72] José de Jesús Manríquez y Zárate, *Libro de mis recuerdos*, pp. 163-165, El Paso, Texas, enero de 1930, citado en Fernando Gutiérrez G., "Manríquez y Zárate, defensor de la Iglesia en México", en *Vertebración*, núm. 13, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, 1990, p. 41.

de manera discreta durante la siguiente década. Cabe destacar que la ACJB justificó el recurso de las armas para defender la libertad religiosa e incluso Picard sugirió "derribar al gobierno" callista, a pesar de los arreglos de 1929.[73]

A su regreso a Estados Unidos, el prelado continuó promoviendo la Unión Nacionalista Mexicana a fin de formar "nuevos cruzados" que estuvieran dispuestos a defender su religión, incluso con la vida si fuera necesario.[74] Pero sus expectativas de reanimar la causa cristera en Estados Unidos languidecieron debido a los efectos de la Gran Depresión de 1929 y la repatriación de 500 mil inmigrantes mexicanos. No obstante, siguió solicitando ayuda para "atacar a la Revolución y a sus tiranos, aportando, sin temores y por la causa de Dios, sus vidas". Por tal motivo, el gobierno de México solicitó en varias ocasiones su aprehensión a las autoridades norteamericanas, pero estas respondieron que las declaraciones incendiarias de Manríquez no eran causa suficiente para acusarlo de violar las leyes de neutralidad. En 1932, hartos de los planes golpistas del obispo de Huejutla, funcionarios mexicanos acusaron *in absentia* al jerarca católico de haber violado el artículo 130 constitucional.

Conspiración anticatólica y lucha contra el comunismo rojo

En opinión de Meyer, el proceso de pacificación religiosa "consistió básicamente en la aceptación eclesial de que el terreno de lo social era monopolio exclusivo del Estado. Por lo tanto, en la práctica fue una aceptación del rompimiento de la integralidad católica, en aras de una tolerancia y libertad en el terreno educativo".[75] Para la corriente pacificadora de la iglesia, con los arreglos de 1929 comenzaba el camino "hacia la madurez cívica y social" del pueblo mexicano —con la guía de ACM—.[76] El obispo pacificador Darío Miranda (futuro sucesor de Manríquez) expresó que: "Era esencial que sin recurrir a la violencia y manteniéndonos por las circunstancias *fuera de la política*, formar la conciencia católica de los seglares y organizarlos para la misión de la Iglesia en la sociedad".[77]

Por el contrario, para Manríquez y la liga religiosa era imperdonable sepultar en el olvido el "espíritu de civismo" que había despertado la resistencia armada, a cambio de unas migajas de libertad, tal como había sucedido años atrás durante la dictadura porfirista. En opinión del obispo desterrado, la lucha por la libertad

[73] L. O'Dogherty, *op. cit.*, pp. 41-43.
[74] J. Young, "Un obispo cristero…", *op. cit.*, p. 75.
[75] Jean Meyer, *op. cit.*, p. 21.
[76] Valentina Torres Septién, "Guanajuato y la resistencia católica en el siglo XX", en Nicolás Cárdenas y Enrique Guerra (coords.), *Integrados y marginados en el México posrevolucionario. Los juegos de poder local y sus nexos con la política nacional*, México, UAM-Xochimilco/Miguel Ángel Porrúa, 2009, p. 84.
[77] F. Aguilera, *op. cit.*, p. 146, las cursivas son mías.

religiosa debía continuar mediante la formación de un "gran partido católico", aunque no llevara ese nombre, que preparara nuevos cuadros y líderes en los campos cívico, social y político.[78] Su labor pastoral y política siguió esta línea de acción hasta su renuncia a la diócesis de Huejutla, en 1939.

La jerarquía católica aprovechó los festejos del IV Centenario de las apariciones de la Virgen de Guadalupe para reavivar la fe católica y exaltar el máximo "símbolo de la nacionalidad" mexicana: el 12 de diciembre de 1931 fue declarada "Fiesta de la Raza", desde México hasta la Tierra del Fuego. El obispo exiliado mencionó que los festejos eran una muestra de gratitud a la Virgen de Guadalupe por los beneficios recibidos durante cuatro siglos, principalmente, "la nacionalidad" del pueblo mexicano. En la diócesis de Huejutla, las celebraciones incluyeron la creación de un comité integrado por tres sacerdotes, tres personas de habla española, y tres indígenas, para asistir al Congreso Nacional Guadalupano.

Sin embargo, las celebraciones tumultuarias de la "Patrona de México y de América Latina" fueron consideradas como una provocación por parte del gobierno revolucionario y, por tal motivo, dictó otra reducción del número de sacerdotes en México. Así comenzó (en realidad no había terminado) la segunda cristiada (1932-1941), pero este movimiento religioso tuvo menor resonancia nacional, pues los focos guerrilleros se concentraron en Michoacán y Veracruz.[79] La persecución en contra del clero y las agrupaciones católicas tomó bríos en las Huastecas veracruzana e hidalguense. En algunas comunidades indígenas se suspendió el culto religioso y las capillas fueron utilizadas como escuelas rurales. El obispo desterrado condenó la disminución de sacerdotes y exhortó a sus fieles a seguir luchando por la libertad religiosa, ya que eran "el pueblo escogido de Cristo Rey y de Santa María Virgen de Guadalupe".[80]

El delegado apostólico Leopoldo Ruiz y Flores insistió en que la solución al problema religioso no era la defensa armada, sino la educación cristiana y, sobre todo, la "perfecta unión entre los católicos" y la Santa Sede. Las instrucciones del representante del papa eran claras: los católicos mexicanos debían renunciar no solo a las armas sino también a la idea de formar un partido político católico, aunque aclaró que los laicos distinguidos sí podían formar un partido basado en principios cristianos y obediente a los obispos (arreglistas).

Empero, el obispo y la liga religiosa continuaron luchando contra los arreglos y el imperialismo yanqui, pues estaban convencidos de que eran la causa de casi todos los males nacionales que padecía la patria.[81] En parte, la xenofobia antinor-

[78] M. Palomar y Vizcarra, *op. cit.*, p. 147.
[79] E. Guerra Manzo, *op. cit.*, p. 523.
[80] "XI Carta Pastoral que el Excmo. y Rvmo. Sr. Obispo de Huejutla dirige a sus diocesanos con motivo de la reducción de sacerdotes hecha por el poder civil", Laredo, 25 de octubre de 1931.
[81] Cayetano Reyes García, "Memorándum relativo a la influencia de los Estados Unidos sobre México en materia religiosa", s.p.i, s.f., p. 216, disponible en: http://www.colmich.edu.mx/rela-

teamericana de Manríquez había sido provocada por la negativa de la National Catholic Welfare Conference a prestar ayuda a sus correligionarios en México, por el temor de ser perseguida por el gobierno estadounidense. Pero su chovinismo católico también se debía al papel de la Orden de los Caballeros de Colón como intermediaria política entre Roma y los rebeldes cristeros. Así pues, el chovinismo católico mexicano era una reacción contra el "imperialismo católico norteamericano". Las relaciones entre la Iglesia católica mexicana y el Vaticano debían ser directas, sin intervención de las asociaciones católicas estadounidenses.[82]

Un México sin santos, sin curas, sin iglesias y sin religión

Calles expresó en su famoso "grito de Guadalajara" que el gobierno mexicano debía apoderarse de las conciencias de la niñez y la juventud mexicanas, para consolidar el programa revolucionario. Poco después, hizo obligatoria la educación socialista en las escuelas primarias, secundarias y normales. La jerarquía católica se manifestó en contra de la modificación constitucional y varios colegios católicos cerraron otra vez sus puertas en señal de protesta.[83] La LNDL tomó nuevo impulso con la adhesión de católicos que lucharon contra la educación socialista.[84]

La Escuela Normal de Huejutla clausuró sus instalaciones porque los profesores se rehusaron a prestar juramento público a la educación socialista.[85] Asimismo, el principal dirigente católico fue expulsado por las autoridades municipales y la familia del obispo tuvo que emigrar a la Huasteca potosina, debido a su oposición a la nueva ley educativa.[86] La perenne escasez de curas en la diócesis se agravó, a causa de la persecución religiosa.[87]

A pesar de la lejanía, el obispo exiliado mantuvo comunicación con sus fieles en México y, con ayuda de inmigrantes que iban y venían de Estados Unidos, transmitió mensajes y cartas pastorales, e incluso mandó realizar servicios religiosos, de manera clandestina, para atender a la población local. Al parecer su campaña religiosa tuvo éxito ya que el inspector escolar de Huejutla creyó que el obispo

ciones25/files/revistas/065066/doct1.pdf

[82] Véase J. Meyer, *op. cit.*, pp. 51-215.

[83] Archivo Histórico del Arzobispado Mexicano, Fondo Darío Miranda (en adelante AHAM, FDM), exp. 135, s.f., Porfirio Valdés, "Reseña de las actividades catequísticas en la Diócesis de Huejutla, Hgo., 1923-1940", 4 de agosto de 1940, p. 3.

[84] E. Guerra Manzo, *op. cit.*, pp. 522, 526.

[85] Gonzalo A. Serna Alcántara, "La Escuela Normal Libre de Huejutla (1925-1935): Una historia para preservar", s.f., disponible en http://www.comie.org.mx/congreso/memoria/v9/ponencias/at09/PRE1177698825.pdf

[86] AHAM, FDM, 135, s.f., Porfirio Valdés, "Reseña de las actividades catequísticas en la Diócesis de Huejutla, Hgo., 1923-1940", 4 de agosto de 1940. p. 15

[87] AHAM, FDM, 135, s/f., Carta de la Sra. María de Jesús Sánchez al obispo de Tulancingo, Darío Miranda", Huejutla, Hidalgo, 18 de abril de 1940.

"había ingresado a hurtadillas a México". Varios reportes de maestros federales aseguraban que el clérigo seguía dirigiendo todas las actividades de su diócesis, a pesar de vivir en el exilio.[88]

En su "Tercer mensaje al mundo civilizado",[89] Manríquez denunció que la educación socialista constituía el ataque definitivo del complot judeo-masónico y del imperialismo yanqui para destruir la nacionalidad, la religión y la riqueza del pueblo mexicano. Pero, había una valoración nueva: La Revolución Mexicana por fin había tirado la careta y mostrado su verdadero objetivo: instaurar el "colectivismo agrario, radical, implacable y sanguinario, tal como existe en las Repúblicas soviéticas".[90] En su "Cuarto mensaje" ofrecía pruebas irrefutables sobre la "sovietización de México": despojos, robos e incautaciones de templos entregados a los agraristas, reducción del número de sacerdotes, prohibición de toda enseñanza religiosa en las escuelas, destrucción de imágenes religiosas, quema de cuadros artísticos, robo de iconos sagrados, crímenes de los "camisas rojas" en Tabasco, Jalisco, Michoacán y Ciudad de México… y la educación socialista.[91]

Para el obispo radical todas las dudas habían desaparecido: el comunismo rojo había instaurado "Un México sin santos, sin curas, sin iglesias y sin prácticas religiosas".[92] El bolchevismo cardenista como sistema social no respetaba nada de lo que apreciaba el catolicismo: la dignidad humana, la libertad, la mujer, la familia, la vida humana y la propiedad. Por todo esto, la Iglesia católica no podía admitir el socialismo. Aunque en Europa se había intentado conciliar el catolicismo y el socialismo (socialdemocracia alemana), en México era imposible armonizar la religión católica y la Revolución (comunista).[93] Por lo tanto, el pueblo mexicano debía combatir con todas sus fuerzas la Revolución para defender su fe. La consigna del obispo exiliado era que: había "que hablar de Religión en el hogar, en la calle, en las plazas, en los cafés, en las reuniones familiares [Había] que enfermarnos del delirio de Religión y contagiar también al mayor número posible de nuestros semejantes. Nada importa que nos expongamos a todos los peligros, y aun a la muerte misma".[94]

El peor enemigo del nacionalismo católico era el bolchevismo, pues el día que este sistema social se estableciera para siempre en nuestra patria "los mexicanos habríamos perdido todo: Religión, Independencia, bienes de fortuna, familia,

[88] B. Fallaw, *op. cit.*, p. 77.
[89] José de Jesús Manríquez y Zárate, "Tercer mensaje al mundo civilizado", Los Ángeles, agosto de 1934, p. 2.
[90] *Ibid.*, p. 5.
[91] José de Jesús Manríquez, "Cuarto mensaje al mundo civilizado", San Antonio, 4 de enero de 1935.
[92] José de Jesús Manríquez, "Tercer mensaje…", *op. cit.*, p. 3.
[93] *Ibid.*, p. 11.
[94] *Ibid.*, p. 16.

prosperidad, libertad y aun el honor mismo de nuestro nombre".[95] Los católicos no debían dudar en usar la fuerza para impedir la "perversión" de los niños y jóvenes en la escuela socialista, pues si lograban salvar a las futuras generaciones, "la Patria se salvará tarde o temprano". Pero antes necesitaban sacudirse "esa honda apatía que es la característica de nuestra raza, y merced a la cual, han podido nuestros enemigos (internos y externos) lanzarnos al abismo en que nos hallamos".[96]

Para contener el comunismo rojo, afirmaba el obispo desterrado, los auténticos mexicanos, los que amaban a la patria, no debían hacer más concesiones en el terreno político, debían combatir la Revolución en todos los campos del civismo y la democracia.[97] Era indispensable que los católicos participaran en los procesos electorales —a pesar de que fueran una farsa—, mediante la creación de un partido político "de hombres honrados en el que tengan cabida, no solo los católicos, sino también todos los hombres que sinceramente y de corazón estén dispuestos a trabajar por la conquista de todas las libertades bien entendidas.[98]

En su "Mensaje a las naciones latinoamericanas" de 1936, el obispo reiteró la división del continente en dos Américas y su teoría del complot: la América anglosajona, protestante e imperialista, y la América Latina, mestiza, católica y pobre. Desde el siglo XIX, la masonería norteamericana buscaba destruir la religión católica en México, porque una vez exterminada la fe de nuestros padres, no habría obstáculo para que Estados Unidos se apoderara de todas las naciones allende el río Bravo. Pero en la década de 1930, el caballo de Troya ya no era el protestantismo sino el "comunismo rojo". Esa era la única explicación de la pasividad del gobierno norteamericano ante las tendencias comunistas de la Revolución Mexicana.[99] Cabe mencionar que la mentalidad conspiradora tenía amplio arraigo entre empresarios y hacendados afectados por las reformas cardenistas.[100]

En 1936, Manríquez afirmó en su libro *El Socialismo*[101] que el verdadero objetivo del régimen cardenista era "destruir la religión cristiana", "colectivizar la riqueza" y "suprimir el matrimonio", bases fundamentales de toda sociedad.[102]

[95] *Ibid.*, p. 21
[96] *Ibid.*, p. 19.
[97] *Ibid.*, p. 18.
[98] José de Jesús Manríquez y Zárate, "Orientaciones a mis diocesanos", San Antonio, 2 de julio de 1935, p. 6.
[99] José de Jesús Manríquez y Zárate, "Mensaje a las naciones latinoamericanas", 1 de mayo de 1936, p. 5.
[100] Un ejemplo de la mentalidad conspiracionista es el caso de una familia veracruzana, cuya hacienda fue expropiada por el gobierno cardenista. Como no recibió indemnización inmediata por su propiedad, la familia creía que los "judíos de Wall Street" deseaban arrebatarle su riqueza. El dueño estaba convencido de que la Constitución "socialista" de 1917 había sido auspiciada por el imperialismo yanqui, porque este deseaba "destruir la nacionalidad, la religión y la riqueza del pueblo mexicano", en Ángel Lascurain y Osio, "El agrarismo y el problema agrario", ms., febrero 1938, INHERM.
[101] José de Jesús Manríquez y Zárate, *El socialismo*, México, Ediciones Pagf, 1936.
[102] *Ibid.*, pp. 2-3.

Solo la educación religiosa y la unión familiar eran las armas para combatir el complot judeo-masónico que alentaba "el cine, el teatro, el baile, la novela, la pornografía y todo aquello que tiende a corromper, [pues] su fin no es solamente la perversión de las costumbres, sino también el arrancar la fe de Jesucristo del seno de las almas".[103]

A pesar de que el presidente Cárdenas mantuvo una política moderada en materia religiosa, el obispo de Huejutla continuó afirmando en *La cuestión petrolera*, aparecido en 1938, que la meta del gobierno revolucionario era establecer "un México nuevo, un pueblo totalmente materializado y ateo".[104] De aquí su negativa a apoyar la nacionalización del petróleo, pues dicha medida había sido consentida por Washington, para expulsar los intereses europeos e imponer su hegemonía absoluta. Aunque Cárdenas era menos sanguinario que Calles, la nacionalización petrolera no era una obra patriótica, era un paso más hacia el comunismo rojo.[105] La alternativa católica frente al socialismo era la democracia orgánica, es decir, la democracia corporativa y jerárquica, "porque, así como un cuerpo bien constituido y configurado, fuerte y vigoroso, triunfa fácilmente sobre todos los microbios y enfermedades, así un cuerpo social, bien organizado en todas sus clases, grados, jerarquías y órdenes sociales, nada tendría que temer del socialismo que es todo división y disolución social".[106]

Para resistir tanto el imperialismo yanqui como el comunismo rojo, Manríquez y la liga católica formularon un programa que incluía, entre otros objetivos, promover la educación religiosa, fortalecer la unión familiar, elevar el nivel económico y social de los mexicanos (sin lucha de clases), impulsar la iniciativa privada, dar garantías a la propiedad privada, liberar al pueblo de los malos capitalistas y los malos gobiernos, y "trabajar para que la Nación tenga clara conciencia de su ser, conserve sus sagradas tradiciones y acreciente su propia cultura".[107] A tono con esta última tarea, el obispo de Huejutla destacó que la aparición de la Virgen de Guadalupe era el hecho fundacional de "nuestra verdadera unidad nacional", por tal motivo, propuso la canonización del indio Juan Diego, para dignificar "la raza nativa de México".[108] Sin embargo, la iniciativa no prosperó entre la jerarquía eclesiástica.

En 1939, Manríquez renunció a la diócesis de Huejutla "obligado por las circunstancias". Muchos pensaron que la dimisión era un castigo impuesto por el Vaticano a sus actividades sediciosas, pero en realidad era una medida necesaria para

[103] *Ibid.*, p. 157.
[104] José de Jesús Manríquez y Zárate, *La cuestión petrolera*, Los Ángeles, Vincent Printing, abril de 1938, p. 7.
[105] *Idem*.
[106] José de Jesús Manríquez, *El socialismo, op cit.*, p. 167.
[107] José de Jesús Manríquez, *La cuestión petrolera*, *op. cit.*, p. 33.
[108] José de Jesús Manríquez y Zárate, "XXI Carta pastoral que el Excmo. y Rvmo. Sr. Obispo de Huejutla dirige a sus diocesanos sobre la necesidad de trabajar ahincadamente por la glorificación de Juan Diego en este mundo", San Antonio, 12 de abril de 1939, p. 4.

restablecer el culto católico en los templos abandonados, sobre todo después de la larga ausencia del obispo y el surgimiento de movimientos cismáticos en la Huasteca. Poco después, el jerarca exiliado pudo regresar a México, cansado y enfermo, pues ya no representaba una amenaza para el régimen posrevolucionario.

Reflexiones finales

El catolicismo mexicano del primer tercio del siglo XX promovió la devoción guadalupana como un elemento clave de la segunda evangelización en las diócesis indias. En esa tarea, sin embargo, chocó con el proyecto cultural revolucionario. Los líderes católicos y revolucionarios crearon ideas conspiracionistas acerca de su adversario, que trascendieron el espacio nacional: Estados Unidos fue la *bête noire* de ambos contendientes. Para el obispo exiliado, el imperialismo yanqui era el principal promotor de la Revolución Mexicana —liberal y luego comunista—, pues formaba parte del complot universal anticatólico. Para el gobierno revolucionario, el desafío de los jerarcas católicos fue interpretado como parte de un complot de las compañías petroleras y la Iglesia católica contra la Revolución. Así, el nacionalismo católico beligerante se enfrentó a muerte con el nacionalismo revolucionario. Aunque el Estado mexicano logró imponer su hegemonía, hubo costos para ambos contendientes: un gobierno ilegítimo ante los ojos de los rebeldes católicos y una Iglesia católica sin reconocimiento jurídico. Un sector de ciudadanos católicos escindió sus lealtades religiosas y políticas.

Bibliografía

Aguilera González, Francisco, *Cardenal Miguel Darío Miranda, el hombre, el cristiano, el obispo*, México, Conferencia del Episcopado Mexicano/Imdosoc, 2005.

Aguirre Cristiani, Gabriela, "Acciones y reajustes del clero católico en México, 1920-1924: una respuesta a la Constitución de 1917", *Iztapalapa*, núm. 43, 1998, pp. 119-138.

Eisenstadt, S.N., *Las grandes revoluciones y las civilizaciones de la modernidad*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007.

Fallaw, Ben, "The Devil is Now Loose in Huejutla. The Bishop, The SEP, and The Emancipation of the Indian in Hidalgo", en *Religion and State Formation in Postrevolutionary Mexico*, Durham, Duke University Press, 2013.

Guerra Manzo, Enrique, "El fuego sagrado. La segunda cristiada y el caso de Michoacán (1931-1938)", *Historia Mexicana,* vol. LV, núm. 2, 2005, pp. 513-575.

Gutiérrez G. Fernando, "Manríquez y Zárate, defensor de la Iglesia en México", *Vertebración*, núm. 13, 1990, pp. 33-41.

Hofstadter, Richard, *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, (A. Grunstein, trad.), Cambridge, Harvard University Press, 1996.

Lascuráin y Osio, Ángel, "El agrarismo y el problema agrario", ms., febrero 1938, INHERM.

López Beltrán, Lauro, *Manríquez y Zárate. Primer Obispo de Huejutla*, Cuernavaca, Tradición, 1974.

Manríquez y Zárate, José de Jesús, *Ensayo de un trabajo sobre la importancia de la enseñanza religiosa y de un congreso para unificar e impulsar la propia enseñanza*, Guanajuato, Librería y Papelería de F. Díaz Sucs., 27 de enero de 1918.

Manríquez y Zárate, José de Jesús, "Estudio de la situación actual. Orientaciones", *Semanario Católico La Montaña*, Guanajuato, Imprenta Blas Hinojosa, 1921.

Manríquez y Zárate, José de Jesús, "V Carta Pastoral que el Ilmo. y Revmo. Señor Obispo de Huejutla dirige a sus diocesanos con motivo del proyecto de Ley sobre reducción de sacerdotes, presentado al Congreso del Estado de Hidalgo", Huejutla, 22 de noviembre de 1925.

Manríquez y Zárate, José de Jesús, "VI Carta Pastoral que el Ilmo. y Revmo. Señor Obispo de Huejutla dirige a sus diocesanos con motivo de los últimos atentados del jacobinismo oficial", Huejutla, 10 de marzo de 1926.

Manríquez y Zárate, José de Jesús, "Mensaje al mundo civilizado", San Antonio, 12 de julio de 1927.

Manríquez y Zárate, José de Jesús, "Carta del Obispo José de Jesús Manríquez y Zárate", en Andrés Barquín y Giovanni Hoyois, *Sous l'ombre d'Obregon*, París, Éditions Rex, 1929.

Manríquez y Zárate, José de Jesús, "Nuevo mensaje al mundo civilizado", Los Ángeles, 12 de febrero de 1929.

Manríquez y Zárate, José de Jesús, "Novena Carta Pastoral que el Ilmo. y Rvmo. Sr. Obispo de Huejutla, dirige a sus diocesanos al volver de su viaje a la ciudad eterna", Los Ángeles, 1930.

Manríquez y Zárate, José de Jesús, "XI Carta Pastoral que el Excmo. y Rvmo. Sr. Obispo de Huejutla dirige a sus diocesanos con motivo de la reducción de sacerdotes hecha por el poder civil", Laredo, 25 de octubre de 1931.

Manríquez y Zárate, José de Jesús, *Jesucristo a través de las edades,* Friburgo, Herder & Cía., 1933.

Manríquez y Zárate, José de Jesús, "Tercer mensaje al mundo civilizado", Los Ángeles, agosto de 1934.

Manríquez y Zárate, José de Jesús, "Orientaciones a mis diocesanos", San Antonio, Mundial Printing, 2 de julio de 1935.

Manríquez y Zárate, José de Jesús, "Cuarto mensaje al mundo civilizado", San Antonio, 4 de enero de 1935.

Manríquez y Zárate, José de Jesús, *El socialismo*, México, Ediciones Pagf, 1936.

Manríquez y Zárate, José de Jesús, "Mensaje a las naciones latinoamericanas", s.p.i., 1 de mayo de 1936.

Manríquez y Zárate, José de Jesús, *La cuestión petrolera*, Los Ángeles, Vincent Printing, abril de 1938.

Manríquez y Zárate, José de Jesús, "XXI Carta pastoral que el Excmo. y Rvmo. Sr. Obispo de Huejutla dirige a sus diocesanos sobre la necesidad de trabajar ahincadamente por la glorificación de Juan Diego en este mundo", San Antonio, 12 de abril de 1939.

Matute, Álvaro, "El anticlericalismo, ¿quinta revolución?", en Francisco Savarino y Andrea Mutolo (coords.), *El anticlericalismo en México*, México, ITESM/Miguel Ángel Porrúa, 2008.

Meyer, Jean, *El Sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia, 1937-1947*, México, Tusquets Editores, 2003.

Meyer, Jean, "El año de todos los peligros: 1926-1927", en *La cruzada por México. Los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa en México*, México, Tusquets Editores, 2008.

O'Dogherty, Laura, "Restaurarlo todo en Cristo: Unión de Damas Católicas Mejicanas, 1920-1926", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. 14, 1991, disponible en: http://www.historicas.unam.mx/moderna/ehmc/ehmc14/184.html

O'Dogherty, Laura, "Los católicos belgas y el conflicto religioso en México", en Jean Meyer, *Las naciones frente al conflicto religioso en México*, México, Tusquets Editores, 2010.

Palomar y Vizcarra, Miguel, *El caso ejemplar mexicano. José de Jesús Manríquez y Zárate. Gran defensor de la Iglesia*, México, Ed. Rex-Mex, 1954.

Ramírez Rancaño, Manuel, "La madre Conchita: ¿autora intelectual del asesinato de Álvaro Obregón?", *Boletín Americanista*, año XLXII, núm. 64, 2012, pp. 127-144, disponible en: http://www.raco.cat/index.php/BoletinAmericanista/article/download/35025

Reyes García, Cayetano, "Memorándum relativo a la influencia de los Estados Unidos sobre México en materia religiosa", s.p.i, s.f., disponible en: http://www.colmich.ed.mx/relaciones25/ Files/revistas/065066/doct1.pdf

San Pedro López, Patricia, "Élites políticas, movilización campesina e intermediarios locales en Huejutla, Hidalgo, 1920-1940", tesis, UNAM, 2014.

Savarino, Francisco y Andrea Mutolo (coords.), *El anticlericalismo en México*, México, ITESM/Miguel Ángel Porrúa, 2008.

Serna Alcántara, Gonzalo, "La Escuela Normal Libre de Huejutla (1925-1935): Una historia para preservar", s.f., disponible en: http://www.comie.org.mx/congreso/meoria/v9/ponencias/At09/ PRE1177698825.pdf

Torres Septién, Valentina, "Guanajuato y la resistencia católica en el siglo XX", en Nicolás Cárdenas y Enrique Guerra (coords.), *Integrados y marginados en el México posrevolucionario. Los juegos de poder local y sus nexos con la política nacional*, México, UAM-Xochimilco/Miguel Ángel Porrúa, 2009.

Velázquez, Ildefonso, *Datos biográficos del Exmo. y Rev. Don José de Jesús Manríquez y Zárate*, s.l., noviembre de 1944.

Young, Julia, "Un obispo cristero en Estados Unidos: el exilio de José de Jesús Manríquez y Zárate, 1927-1932", en Julia Preciado y Servando Ortoll (coords.), *Los guachos y los mochos. Once ensayos cristeros*, pp. 61-79, Morelia, Jitánfora, 2009.

Young, Julia, "Cristero Diaspora: Mexican Inmigrants, The U.S. Catholic Church, and Mexico's Cristero War, 1926-1929", *The Catholic Historical Review*, vol. 98, núm. 2, abril de 2012, pp. 271-300, disponible en: http://muse.jhu.edu/ journals/cat/summery/v098/98.2. young.html

Young, Julia, "The Calles Goverment and Catholic Dissidents: Mexicos's Transnational Projects of Repression, 1926-1929", *The Americas*, vol. 70, núm. 1, The Academy of American Franciscan History, julio de 2013, pp. 63-91, disponible en: http://muse.jhu.edu/journal/Tam/summary/v070/70.1. young.html

Ideología y acción política de Salvador Abascal Infante

Tania Hernández Vicencio*

La Revolución Mexicana de 1910, primera revolución social del siglo xx, no tuvo como una de sus demandas la creación una nueva Constitución, pero llegado el momento se hicieron necesarios importantes cambios jurídicos para atender las exigencias de una sociedad cada vez más compleja. La Constitución de 1917, principal producto político-ideológico de la Revolución, retomó los valores liberales, republicanos y federalistas de su antecesora, la de 1857, pero además incorporó un espíritu popular, representativo y social, y profundizó el principio de laicidad del Estado mexicano.

En los años posteriores a la promulgación del nuevo marco jurídico, los gobiernos posrevolucionarios pretendieron unificar el significado que la Revolución había tenido para la sociedad mexicana y pasar por alto la oposición que mantenían algunos grupos sociales y políticos con relación a los siguientes preceptos de la Carta Magna: el artículo 3º, relativo a la educación laica y luego también de carácter socialista, el 5º sobre la supresión de las órdenes monásticas, el 24 que garantizaba la libertad de cultos mas no la libertad religiosa, la fracción II del 27, que prohibía que las iglesias tuvieran o administraran bienes, y el 130 que negaba la personalidad jurídica de estas.

En ese marco, en el presente trabajo analizo los conceptos que Salvador Abascal Infante tenía sobre la Revolución de 1910 y la Constitución de 1917, y cómo alimentaron su proyecto político y social. Abascal —heredero del pensamiento reaccionario del México de fines del siglo xix— se convirtió en una figura clave del conservadurismo católico de la primera mitad del xx y adoptó, como otros personajes, una actitud combativa frente al Estado mexicano surgido después de 1917. Salvador Abascal defendió la premisa de que en México era necesario restablecer la doctrina de Cristo y la función civilizatoria de la Iglesia católica en el orden social nacional; se entregó a la tarea de impulsar un amplio

* Instituto Nacional de Antropología e Historia.

movimiento contrarrevolucionario a través de distintas acciones, como la fundación del movimiento sinarquista y la creación de la Colonia María Auxiliadora, en Baja California Sur. Abascal contribuyó a la reorganización política de la oposición y aportó al imaginario católico su concepción sobre el proyecto nacional. El centro de su pensamiento y acción fue el desafío al Estado surgido de la Revolución Mexicana y la promoción de una cultura política distinta, asentada en la defensa del catolicismo como parte fundamental del ser mexicano.[1]

¿Quién fue Salvador Abascal Infante?

Salvador Abascal Infante nació el 18 mayo de 1910 en Morelia, Michoacán, y murió en la Ciudad de México el 29 de marzo de 2000. Fue hijo de Adalberto Abascal del Río y Luz Infante García, a cuyas familias les habían sido expropiadas tierras en el contexto de la Revolución de 1910. Su padre participó en la U, organización secreta fundada en Morelia en 1915, que reclutaba hombres jóvenes, principalmente sacerdotes y seglares. Entre 1920 y 1925 don Adalberto Abascal del Río trabajó para extender la U por todo el país, la cual llegó a controlar a organizaciones católicas cívicas y piadosas, como los Caballeros de Colón, en la que él también militó, y otras como las Damas Católicas.

Salvador Abascal Infante cursó su educación primaria en Valle de Santiago y en Morelia, y en 1919 ingresó al seminario que se encontraba en la capital michoacana, donde estudió la secundaria y el bachillerato. Un año después, durante la administración de Francisco J. Múgica, Abascal presenció la fuerte confrontación entre los grupos católicos y el gobierno del estado. En 1926 se trasladó a la Ciudad de México, donde realizó estudios en la Escuela Libre de Derecho, institución en la que era validada la instrucción realizada en el seminario. Entre 1926 y 1927 trabajó como pasante en un despacho de abogados y, al poco tiempo de ejercer profesionalmente, fue nombrado juez mixto, cargo que desempeñó en Ayutla, Ometepec y Coyuca, Guerrero. En 1931 se tituló en la Escuela Libre de Derecho con la tesis "Crítica de las Leyes de Reforma". Un año después regresó a Morelia y, asociado con Gonzalo Chapela, instalaron un despacho jurídico, mismo que Abascal dejó en 1936 para dedicarse de tiempo completo al activismo cívico y político. Entre 1934 y 1936 también trabajó como profesor de las materias de derecho penal y derecho procesal en la Escuela Libre de Derecho de Michoacán. A pesar de su actividad en el terreno de la abogacía, Salvador Abascal decía haber cursado la carrera de derecho sin mayor interés.[2]

[1] Una versión más amplia y detallada de este trabajo aparece en Tania Hernández Vicencio, *Revolución y Constitución. Pensamiento y acción política de tres católicos mexicanos en la primera mitad del siglo* XX, México, INAH, 2014.

[2] Salvador Abascal, *Mis recuerdos. Sinarquismo y Colonia María Auxiliadora*, México, Editorial Tradición, 1980, p. 48.

Abascal militó en la Organización o la Base, creada en 1934. Estuvo a cargo del sector sur, que comprendía los estados de Tabasco, Yucatán, Campeche, Chiapas y Oaxaca. Más tarde se le encomendó reconquistar el estado de Tabasco, entonces gobernado por Tomás Garrido Canabal, considerado por los católicos radicales un "feroz asesino, perseguidor de religiosos y destructor de templos". Entre sus acciones en Tabasco, Abascal Infante organizó un grupo de católicos para que tomasen la capital, Villahermosa, y celebraran misa en el inmueble de la Catedral; la confrontación con la policía terminó en la muerte de varias personas. Salvador Abascal y otros más fueron encarcelados y la población realizó protestas y movilizaciones para reclamar su liberación. Después de su actuación en Tabasco, Abascal siguió trabajando en la organización católica en algunos poblados de Chiapas, Veracruz e Hidalgo. En 1935 ingresó a Las Legiones, organización secreta que se había formado en 1931, inmediatamente después de los acuerdos de paz entre la Iglesia y el Estado y que, en el contexto del cardenismo, se propuso luchar "contra el régimen marxista". Entre 1935 y 1936 Salvador Abascal fundó Legiones por todo Michoacán y, entre 1936 y 1938, se dedicó a crear nuevos grupos a lo largo del país e incluso en Estados Unidos.

En 1937 Abascal fue cofundador de la Unión Nacional Sinarquista (UNS) y en 1940 llegó a ser el tercer jefe nacional de la UNS. Durante su jefatura, el sinarquismo avanzó en sus actividades de propaganda y se fortaleció la publicación del periódico *El Sinarquista*, además de que se empezó a editar la revista doctrinaria *Orden*. Se fundaron grupos sinarquistas en Estados Unidos y se ampliaron los contactos con grupos y pensadores hispanoamericanos. En ese periodo, en el que las relaciones de la UNS y el gobierno federal eran en general buenas, Abascal concibió la idea de que familias sinarquistas colonizaran zonas deshabitadas del norte de México y fundó la Colonia María Auxiliadora, en Baja California Sur. El objetivo era doble: defender zonas inhóspitas de su eventual anexión a Estados Unidos y demostrar que la forma de vida sinarquista era lo mejor para México.[3]

El proyecto de colonización, que comenzó a cobrar forma desde 1941, significaba para Abascal la posibilidad de contribuir a la unidad nacional, mostrando que era posible la creación de una sociedad unida espiritualmente en los valores cristianos frente a los peligros del protestantismo y el judaísmo. Tan importante era para Abascal el proyecto colonizador que el 12 de diciembre de 1941 entregó la jefatura de la UNS a Manuel Torres Bueno, para dedicarse de lleno a preparar la colonización. Años más tarde Abascal comprendería que el apoyo que, en su momento, recibió del gobierno federal, de Torres Bueno y de Antonio Santacruz, líder de la Base, para encabezar la colonización, había sido una estrategia para hacerlo a un lado de la dirigencia nacional de la UNS y para desarrollar una estrategia menos beligerante.

[3] *Idem*.

Al regresar a la Ciudad de México, después del fracaso colonizador, Salvador Abascal intentó dar clases en la Universidad Nacional Autónoma de México, pero no fue aceptado. Al no poder incorporarse a la vida académica instaló un negocio de venta de telas y vinos chilenos; también comenzó a escribir en la revista *Mañana*. Se sabe que, en una ocasión, al visitar a Manuel Gómez Morin —entonces presidente del Partido Acción Nacional (PAN) y uno de los dueños de la editorial Jus— este le ofreció empleo como traductor de francés en esa casa editorial. A Jus ingresó en 1945 y rápidamente ascendió a corrector de estilo; dos años más tarde, en agosto de 1947, fue nombrado director general. Durante la década de 1960, Salvador Abascal, Celerino Salmerón, Antonio Rius Facius y Salvador Borrego fundaron una pequeña revista de "defensa de la verdadera fe" llamada *La Hoja de Combate*, misma que se publicó mensualmente durante 32 años, desde que su primer número apareció en 1967.

En 1970 Abascal Infante tuvo un conflicto con Manuel Gómez Morin, pues consideraba que la campaña del entonces candidato presidencial del PAN, Efraín González Morfín, representaba un acercamiento a la izquierda y el progresismo religioso, razón por la que se opuso a editar la propaganda de la campaña que se imprimía en la Editorial Jus y, en enero de 1972, presentó su renuncia a la dirección general. Un mes después, junto con algunos de sus hijos, Salvador Abascal fundó la Editorial Tradición y desde entonces editó más de 20 libros de su autoría y algunos otros que tradujo de autores extranjeros. Salvador Abascal fue un escritor prolífico, sus principales libros son: *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938, El Papa nunca ha sido ni será hereje, La revolución antimexicana, La secta socialista en México, En legítima defensa y más en defensa del papado, Contra herejes y cismáticos, Cinco cartas sobre progresismo, Mis recuerdos: Sinarquismo y Colonia María Auxiliadora, Madero, dictador infortunado, La Revolución de la Reforma, de 1833 a 1848; Juárez marxista, 1848-1872; La Constitución de 1917, destructora de la Nación Mexicana; Tomás Garrido Canabal; Lázaro Cárdenas, presidente comunista; La espada y la cruz de la evangelización; La verdad sobre Chiapas y el comandante Samuel; La Inquisición en Hispanoamérica; El cura Hidalgo de rodillas; La Revolución Mundial, de Herodes a Bush; El matrimonio a la luz de la ley natural y de la Revelación*.

Salvador Abascal fue padre de once hijos, entre ellos destacaron Carlos María Abascal Carranza, quien fue secretario del Trabajo y, más tarde, secretario de Gobernación durante el gobierno del panista Vicente Fox (2000-2006), y Salvador Abascal Carranza, quien llegó a ser diputado federal por el PAN y precandidato de este partido a jefe de Gobierno del Distrito Federal en 2000.

La "Revolución antimexicana"

Salvador Abascal Infante era un niño de casi cinco años cuando ya habían asesinado al presidente Francisco I. Madero. Por ese entonces, su padre era miembro de la organización secreta la U y viajaba por el país como visitador de los Caballeros

de Colón, pero sobre todo tratando de reclutar nuevos militantes para la organización clandestina que, a la postre, habría de nutrir a algunos contingentes cristeros en Michoacán, Guanajuato y Colima. En su madurez, al hacer un recuento de sus primeros años, Abascal Infante recordaría la lucha armada como un ambiente de muerte y devastación en el Bajío mexicano; revivió la sensación de caos, dolor y la adversidad de una familia asediada por el paso de los grupos revolucionarios en pugna, por lo que —según sus palabras— hasta la vida se había vuelto imposible.[4] Tras la diáspora provocada por la guerra, el niño Abascal y su familia huyeron a la ciudad de Morelia, donde radicaba su abuela materna y adonde regresaría a pasar muchas vacaciones antes de que, en 1925, al salir del seminario y antes de que su padre dejara de recorrer el país, su familia fuese a residir a la capital.

Por su formación profundamente religiosa, Salvador Abascal calificó la Revolución Mexicana como "una importantísima fase de las Guerras de Religión".[5] La concepción conservadora del siglo XIX sobre la "conspiración judeo-masónica" fue parte del discurso original de Salvador Abascal, misma que retomó en sus reflexiones de las décadas de 1960 y 1970, con la llamada Revolución Mundial.[6] A pesar de la apertura que comenzaba a mostrar la Iglesia católica respecto al diálogo con los judíos,[7] con la idea de la Revolución Mundial se caracterizaba un proceso cuyo fin último era "la extinción de la fe en Dios", la expulsión de Dios de la sociedad y la destrucción de la obra civilizatoria de la Iglesia Católica Romana, y se insistía en que el comunismo y el capitalismo eran dos fuerzas que también buscaban el fin del catolicismo.[8] Se planteaba que con el fin de acabar con la fe en Dios se había implantado en una parte del mundo el régimen comunista, con el que se aseguraba la supresión de la moral de la persona y la estatización de todos los aspectos de la vida, para terminar con todo vestigio de pensamiento o sentimiento religioso y de ayuda espiritual. Se afirmaba también que el laicismo se había implantado sin diferenciarlo del ateísmo militante, por lo que se buscaba ignorar a Dios para que el hombre se entregara a la desenfrenada anarquía de todas las pasiones.[9]

[4] *Ibid.*, pp. 1-2.

[5] Salvador Abascal, *La Constitución de 1917, destructora de la Nación Mexicana*, México, Editorial Tradición, 1984, p. 12

[6] Salvador Abascal, *La revolución mundial. De Herodes a Bush*, México, Editorial Tradición, 1991.

[7] Austreberto Martínez Villegas, "Reinado social de Cristo y laicización estatal: la percepción de las relaciones Iglesia-Estado en el discurso Lefebvrista", *Letras Históricas*, núm. 16, primavera-verano, 2017, pp. 193-224, disponible en: http://www.letrashistoricas.cucsh.udg.mx/index.php/LH/article/viewFile/6563/5784

[8] Francisco Alejandro García Naranjo, "Entre la histeria anticomunista y el rencor antiyanqui: Salvador Abascal y los escenarios de la Guerra Fría en México", *Historia y Memoria*, núm. 10, 2015, pp. 165-198, disponible en: http://www.scielo.org.co/pdf/hismo/n10/n10a07.pdf [fecha de consulta: 10 de junio de 2018].

[9] Salvador Abascal, *La revolución antimexicana*. México, Editorial Tradición, 1978, p.VII.

En los escritos en los que Salvador Abascal examinó el siglo XX mexicano en el contexto de la Guerra Fría, calificó este periodo como uno de decadencia moral propiciada por la Revolución de 1910 y la Constitución de 1917; una etapa que —en su opinión— se había agudizado durante el gobierno de Lázaro Cárdenas, a quien calificó como "la avanzada del comunismo internacional", quien intentaba la suplantación de la religión católica por "la religión comunista". Abascal condenó la influencia, en México y en el mundo, de Estados Unidos, una nación judía y protestante y denunció que los intereses del comunismo y del judaísmo internacional atentaban contra la integridad católica de México.

Para él, la verdadera revolución era la revolución de los espíritus, en el fondo el problema era estrictamente teológico, se trataba de la salvación de las almas,[10] y esta sería producto de la salvación de la patria, por lo que costaría muchas lágrimas de varias generaciones. Pero la Revolución de 1910 había sido "el nuevo gran desastre, después de la Reforma";[11] en su opinión, el centenario de la Independencia debía conmemorarse en 1921 y no en 1910, para recordar "la gesta heroica del 27 de septiembre de 1821", es decir, la Independencia consumada por Agustín de Iturbide, no la iniciada por Miguel Hidalgo. Salvador Abascal consideraba que la celebración del 16 de septiembre tenía un significado revolucionario, impuesto por la masonería en honor de Hidalgo, al que muchos mexicanos se habían unido por "contagio momentáneo o por simple sentimiento patriótico, sin verdad religiosa", pero no había sido esa lucha "un paso para la reconquista del derecho al culto público de Dios creador, providente y remunerador".[12] Sobre el momento histórico que constituía la verdadera revolución, Abascal decía:

> Porque ¿qué ha sido la Revolución Mexicana desde Hidalgo —que se portó como si Dios no existiera— sino una acreditada Universidad del crimen? […] ¿Quiénes fueron Carranza, Calles, Villa, Zapata y demás cabecillas de la Revolución de 1914, sino secuestradores que […] incendiaban, robaban, plagiaban y colgaban gente inerme […] Pero esos santos maestros de la Universidad del Crimen son los Santos que la Revolución presenta en las escuelas, en las Cámaras y en la vía pública a la veneración del pueblo.[13]

Consideraba que el proceso revolucionario era siempre indefinido pero el encono real era "contra el verdadero Absoluto, contra Dios", por lo que se negaba el orden establecido. La fe cristiana era el principio que había sido socavado por la revolución, y este solo podía irradiarse desde tres espacios: "el sacerdocio, como transmisor de la palabra evangélica y de la caridad; la mujer, como centro del hogar

[10] *Ibid.*, p. XII.
[11] Salvador Abascal, *La Constitución de 1917…, op. cit.*, p. 70.
[12] *Ibid.*, pp. 70-71.
[13] *Ibdd.*, p. 120.

monogámico, y la escuela cristiana, como prolongación del hogar cristiano".[14] Por lo que, para derrocar esta tríada, el primer golpe revolucionario se había planeado como un golpe muy violento, tal como había sido en Francia y en Rusia.

Según Abascal, la Reforma en México había arrancado por la fuerza los cimientos del orden social, había suprimido la religiosidad en el trabajo, despojado a la Iglesia de los bienes dedicados a la asistencia pública y a la enseñanza, fundó el Estado ateo e implantó la enseñanza oficial laica y, con una bandera falsa de la libertad, había desencadenado todas las fuerzas del mal. Acabar con la asistencia social y con el espíritu tradicional de la escuela habían sido de los principales objetivos de la revolución, porque a los revolucionarios no les convenía que el pueblo debiera algo a la Iglesia y menos que la niñez siguiera recibiendo una educación cristiana. La asistencia social que durante tantos años había procurado la Iglesia, se había convertido de golpe en insuficiente, cara y atea asistencia oficial. El nuevo sistema de enseñanza terminó con uno de los elementos esenciales de la patria: la moral cristiana. Si la Reforma había cumplido la consigna masónica de fundar la escuela oficial laica o "neutra", a partir de 1917, a nombre de la revolución, se extendería el laicismo a las escuelas particulares para acabar con la esencia de la identidad nacional.[15]

Salvador Abascal Infante consideraba que el laicismo había proliferado en el país acabando con las simientes de la sociedad. El norte del país, espacio desguarecido de suficiente clero combativo desde la expulsión de los jesuitas entre 1767 y 1768, era bárbaro y estaba sujeto a la influencia de la heterodoxia y el materialismo yanquis, que habían extendido sus templos en los estados fronterizos con el sur de Estados Unidos. De igual forma, Abascal estaba convencido de que había otros lugares de México, como Guerrero, Oaxaca, Chiapas, Tabasco y Campeche, donde era muy escaso el clero, por lo que también habían quedado fuera de una fuerte evangelización. En su concepción, el culto católico "ya no era el alma de la sociedad, como lo fuera en los siglos XVII y XVIII,[16] a las ciudades las invadía una ola laicista, por lo que el campo mexicano era considerado el único receptáculo de los valores de la religión católica y semillero de hombres que habrían de velar por la esencia de la patria. Salvador Abascal consideraba que el campo se salvaba del proceso de secularización que invadía las ciudades, debido a dos factores: al activismo del clero, "magnífico, abnegado y apostólico", y porque había "pocas y muy rudimentarias escuelas oficiales para el campesinado", de ahí que este habría de expresarse en dos importantes batallas: la Guerra Cristera y el movimiento sinarquista.[17]

Para él, rechazar la importancia de la moral y el dogma católico era debilitar instituciones fundamentales como el matrimonio y la familia tradicional, ensan-

[14] *Idem*.
[15] *Ibid*., pp. 124-125, 130.
[16] *Ibid*., p. 71.
[17] *Ibid*., p. 72.

chando las bases de la revolución. La Revolución Mexicana, en cambio, era una "Revolución usurpadora", pues se había vuelto "madre, maestra y educadora única e insustituible con la misión de transformar no el mundo exterior, sino el mundo interior de las almas",[18] a través de su principal instrumento, el laicismo escolar. "El triunfo de la Revolución había representado la ruina de México". Se trataba de "una conjura secreta que se expresaba a través del gobierno". En este sentido, afirmaba:

> La Revolución política es la que maneja al gobierno al grado de identificarse con él: la Revolución gobierna sin oposición y todo alto burócrata es revolucionario. Sin embargo, su íntima organización es secreta, misteriosa, implacable y devora a sus propios hijos a la menor desviación o aspiración de independencia de cualquiera de ellos. La Revolución social es la que vive ya la sociedad entera, en parte como fruto de la conjura secreta y en parte por la falta de carácter de la propia sociedad.[19]

Según Salvador Abascal, el discurso revolucionario había logrado su objetivo de esclavizar al pueblo espiritual y económicamente haciéndole creer que solo había una familia mexicana: la familia revolucionaria. El Estado revolucionario se había erigido como la única fuente del derecho y la revolución se presentaba como el único poder investido de facultad para enseñarle al pueblo en qué consistían los cambios. Primero, había aplastado al ciudadano y luego había aniquilado al hombre. Por lo tanto, el enemigo de México era la revolución. Se trataba del plan de una "mafia secreta que abarca el mundo entero y cuyos tentáculos habían hecho presa de México".[20]

La Constitución de 1917: "destructora de la Nación"

Salvador Abascal consideraba un error que el presidente Venustiano Carranza hubiese convocado a un Congreso Constituyente para producir una nueva constitución. La revolución carrancista, autodenominada "Restauradora del Régimen Constitucional" —decía Abascal— se había comprometido, en el decreto del 12 de diciembre de 1914, a que al triunfo de la revolución se convocaría a elecciones para el Congreso de la Unión y se someterían a discusión las reformas expedidas y puestas en vigor durante la lucha, con el objetivo de que el Congreso ratificase, enmendara o cumplimentara, y diera rango constitucional a aquellas que merecieran ese carácter para, posteriormente, restablecer el orden constitucional.[21]

[18] *Ibid.*, p. 85.
[19] Salvador Abascal, *La revolución…, op. cit.* p. 228.
[20] *Idem.*
[21] *Ídem.*

Según Abascal, al motivarse la integración del Constituyente de Querétaro, Carranza había pasado por alto su compromiso, violando la Constitución de 1857, situación que se había agravado al aprobar la nueva Carta Magna solo con los diputados que simpatizaban con el proyecto carrancista. Abascal argumentaba que en el artículo 127 de la Constitución de 1857 se establecía la posibilidad de que esta fuese reformada o adicionada, para lo que se requería la aprobación de las dos terceras partes del Congreso de la Unión, y la aprobación de la mayoría de las legislaturas de los estados, y que el presidente se había desentendido de dicho precepto. Al respecto afirmaba que:

> claro que la Nación no estaba obligada a guardar la Constitución de 1857, tenía pleno derecho no solo a reformarla […] sino también a echarla al cesto de la basura de las Logias de donde había sido tomada, y a darse una nueva Constitución totalmente distinta y aun contraria; pero Carranza, que de ninguna manera representaba a la Nación, sí estaba obligado, por su propia palabra, a guardar la Carta liberal de 1857, que había sido engendrada por una facción antinacional a la cual él pertenecía.[22]

La crítica que hacía Abascal Infante al Congreso Constituyente de Querétaro, también cuestionaba los procedimientos que se habían seguido para su integración.

> Por decreto de Carranza del 15 de septiembre de 1916, se excluye de la candidatura a diputados del Congreso Constituyente a los que "hubieren ayudado con las armas o sirviendo empleos públicos a los gobiernos o facciones hostiles a la causa constitucionalista". Por la convocatoria del 19 del mismo septiembre se excluye a los que no sean vecinos del Estado "cuando menos desde seis meses antes de la fecha de las elecciones", así como a los que habiendo tenido la calidad de ciudadanos o vecinos del Estado respectivo en los diez días del cuartelazo de la Ciudadela, no "hayan demostrado después con hechos positivos su adhesión a la causa constitucionalista" […] Así es que tanto por su origen como por su formación, el llamado Congreso Constituyente de Querétaro era intrínsecamente espurio.[23]

En su opinión, el centro del ataque de los discursos de la "extrema izquierda", encabezada por el general Francisco J. Múgica, había sido la Iglesia católica. El propósito era acabar de "convertir a México de católico e hispánico en ateo, ayancado [*sic*] y comunista". Afirmaba que la nueva constitución era una copia, hasta en el nombre de la nación, de la de Estados Unidos y que esto obedecía a las presiones del vecino país del norte, país que procuraba por todos los medios atacar el poder de la familia espiritual hispana. Para Salvador Abascal, el ataque a la religión católica no podía tolerarse, aunque se pudiera aceptar la separación del ámbito de

[22] Salvador Abascal, *La Constitución…, op. cit.*, p. 9.
[23] *Idem*.

la política y la religión. En este sentido, en alguna ocasión, siendo ya un hombre mayor, Salvador Abascal diría a propósito del análisis de la Constitución de 1917: "ya comprendía yo que la pomposa Carta Magna era la trampa construida por una facción sedienta de poderío y de oro; que no se había escrito sino para aplicarla en sus artículos antirreligiosos; que la democracia no existe en el mundo moderno".[24] Él consideraba que el "ateísmo oficial" promovido por la revolución y establecido en la nueva constitución no había generado acuerdos entre los mexicanos, sino que había provocado el desenfrenado adoctrinamiento materialista en todos los niveles, para poder consolidar el Estado marxista.[25]

Abascal cuestionaba particularmente el contenido del artículo 3º de la Constitución de 1917 y reivindicaba la redacción que, sobre la educación, se hacía en la constitución de 1857. Consideraba que al reclamar la idea de que "la enseñanza es libre" se resaltaba la premisa de la tolerancia religiosa, pero sin negar que la unidad católica fuese absoluta, se aceptaba la existencia de otras religiones, así como los derechos de "la religión nacional, la Católica",[26] y el derecho de los padres a que sus hijos, en las escuelas privadas, recibieran la instrucción religiosa.[27] Para Abascal Infante era necesario hacer notar que ni en las Leyes de Reforma, que habían sido tan radicales, se había especificado que la enseñanza fuese laica, y que durante la reforma liberal tampoco se había legislado en contra de que la enseñanza privada fuese católica.[28]

Según Abascal Infante, ya era suficiente con que la Ley Orgánica de la Instrucción Pública, del 2 de diciembre de 1867, hubiera "prohibido el estudio de la religión en las escuelas, abarcando desde la instrucción elemental y preparatoria, hasta la superior, e implantado el positivismo y una moral que no dependiera ni de la moral católica ni del dogma católico [sino] una moral meramente utilitaria, precaria, cambiante, conforme a los intereses variables del gobierno ateo".[29] De ahí que planteara que los católicos debían luchar por la libertad en el terreno educativo, con el fin de transmitir los valores que darían cohesión a la sociedad mexicana, recuperando su tradición hispana. También consideraba que otro "mal grave" era el crecimiento de las escuelas mixtas frente a las escuelas de mujeres y de hombres, lo que representaba un peligro para mantener el camino virtuoso de las mujeres. En opinión de Abascal, desde que en 1904 se habían fundado los primeros jardines de niños, se había dado "un paso más en la socialización, en la estatización de la educación de la niñez, y en la voluntaria entrega de los niños por sus madres al Estado ateo".

[24] Abascal, Salvador, *Mis recuerdos…, op. cit.*, p. 48.
[25] *Ibid.*, p. 119.
[26] *Ibid.*, p. 13.
[27] *Ibid.*, p. 17.
[28] *Ibid.*, p. 13.
[29] *Ibid.*, p. 15.

Salvador Abascal insistía en que el espíritu revolucionario de la Constitución de 1917 hundía sus raíces en la Reforma y que, si bien durante el gobierno de Porfirio Díaz se habían recompuesto las relaciones del gobierno con la alta jerarquía de la Iglesia católica, al final se había permitido que los derechos de la feligresía fuesen atropellados. Estaba convencido de que la misión del porfiriato había sido dejar en paz a la Iglesia en muchos sentidos, pero avanzar en la devastación de la fe, fomentando el positivismo, ideología que se fue convirtiendo en ateísmo y más tarde en laicismo, y que si se les había permitido a las escuelas particulares cierta libertad de enseñanza era como parte de una estrategia del Estado, mientras se avanzaba en la construcción de la escuela oficial. Por esta razón —decía Abascal— los católicos habían exigido, durante los debates sobre el artículo 3º, que se usara la palabra racional en vez de laica, para que no se pensara que la instrucción debía ser neutral, sino estrictamente científica, positivista.[30] Él consideraba que la escuela laica no podía ser neutral, debía ser la extensión del hogar, pero que lo que habían hecho los liberales era: "imponer un criterio falso y anticientífico por negar *a priori* un conjunto de verdades que no solo no son contra la razón sino que son las únicas que la esclarecen, la elevan y la satisfacen [...] El resultado de la escuela laica —con sus dogmas antirreligiosos— y del ambiente social y oficial laico no podía ser sino la pérdida de la Fe de la mayoría. Porque los conflictos entre la seudociencia y la Fe se suscitaban a cada momento".[31]

Abascal argumentaba que el liberalismo no tenía por qué ser jacobino, y que eran más bien los gobernantes mexicanos, que se decían liberales, los que eran admiradores del "masónico materialismo sajón", por lo que la subordinación de México a Estados Unidos era la mayor ruina del catolicismo mexicano. Consideraba que el grado de jacobinismo de los gobernantes correspondía al grado del catolicismo del pueblo mexicano, una situación que se veía en la redacción del artículo 130:

> en ese artículo se plantea que de ninguna manera se revalidarán en los establecimientos oficiales los estudios hechos en los destinados a la enseñanza profesional de los ministros de cultos […] Además la Iglesia no tendrá ni siquiera dónde formar a sus ministros, pues conforme al artículo 27, fracción II, todos sus edificios —obispados, casas curales, seminarios, colegios, etc.— pasan de pleno derecho al dominio directo del Estado […] por lo que resulta burlesca la declaración del artículo 24: Todo hombre es libre de profesar la creencia religiosa que más le agrade.[32]

Según Abascal Infante, sin la claridad del catolicismo el pueblo retrocedería a la barbarie moral. Sin el culto del verdadero Dios del catolicismo se caería en la

[30] *Ibid.*, p. 19.
[31] *Ibid.*, p. 73.
[32] *Ibid.*, pp. 68-69.

decadencia y el poder despótico. Afirmaba que el laicismo "aprisiona la razón porque la priva de su única luz que es Dios [...] es la Caja de Pandora que encierra todos los males y todas las corrupciones, los vicios más degradantes".[33] En ese sentido, consideraba que las garantías individuales que reconocía la Constitución de 1917 no eran más que garantías para el pueblo masónico, para los revolucionarios, pues la nueva constitución era "una legislación anticristiana que, en vez de promover la unión y la tolerancia, atentaba contra uno de los pilares de la esencia nacional". Era contradictoria, puesto que establecía la garantía individual de la libertad de conciencia a la vez que imponía la obligación de ignorar a Dios y desconocía jurídicamente la existencia de la Iglesia. Los derechos del hombre eran una mera ilusión y un engaño si no se reconocían los derechos de Dios y de su Iglesia, como parte de la identidad nacional; de ahí que afirmara que la Constitución de 1917 era una constitución "destructora de la nación".[34]

El proyecto sinarquista

Con ese diagnóstico sobre la Revolución de 1910 y la Constitución de 1917, se entiende por qué Salvador Abascal Infante optó por impulsar con gran entusiasmo dos proyectos sociales y políticos: el desarrollo del movimiento sinarquista y la fundación de la Colonia María Auxiliadora, en Baja California Sur. En este apartado abordo el primero de estos.

Con los acuerdos de paz entre la Iglesia y el Estado, en 1929, se inició la desmovilización de los sectores católicos que habían participado en la Guerra Cristera (1926-1929). La oposición armada ya no tenía cabida y dada la imposibilidad de crear un partido político católico —prohibido constitucionalmente— los grupos más beligerantes optaron por la reconstrucción de las redes sociales desde el plano local, esperando que a través de nuevas propuestas organizativas se aportara a la transformación nacional. No se trataba de continuar por la vía violenta, pero la movilización tampoco podía quedarse en el seno de la estructura de la Acción Católica, que pretendía la institucionalización del activismo de las bases y obedecía a la política de la alta jerarquía. La idea era buscar una salida a la actuación de los sectores católicos inconformes con los pactos que avanzaban hacia la pacificación, y con propuestas creativas y novedosas apelar a su dinamismo.

Las Legiones se crearon en 1931, a iniciativa de Manuel Romo de Alba, quien estaba convenció de que la alternativa para México era la construcción de un proyecto demócrata cristiano, mismo que se había bosquejado a través de diversas encíclicas.[35] Las Legiones nacieron como una organización secreta y se integraron

[33] *Ibid.*, p. 83.
[34] *Ibid.*, p. 131.
[35] Con el pontificado de Pío IX (1846-1878) se inicia en la Iglesia católica el llamado catolicismo social. En la encíclica *Quanta cura*, elaborada en 1864, se condenaron el socialismo y el liberalismo

con jóvenes devotos formados en las congregaciones marianas, bajo la dirección de Antonio Santacruz, con el objetivo de impulsar "la resurrección cívico social de México".[36] Su programa pretendía la conquista del poder público, como medio para emprender la reconstrucción nacional, dotar a México de un práctico sistema electoral que hiciera efectiva la libertad del municipio, conceder el voto a la mujer, haciéndola participar en los plebiscitos y en la integración de los ayuntamientos, crear leyes agrarias que hicieran de cada ejidatario un efectivo propietario de la tierra, y la puesta en marcha de un vasto programa social y económico para el país.[37]

Cuando, en 1934, quedó consignado en el artículo 3º que la educación que impartiera el Estado sería socialista, las Legiones apoyaron a la Unión Nacional de Padres de Familia en la protesta que se generalizó con fuerza en el centro y Occidente de México.[38] Ese mismo año, fue creada La Base o la Organización, Cooperación, Acción (OCA), grupo de corte clandestino que representaba una renovación de las legiones, en particular de las células del Distrito Federal, y que un año después ya tenía en sus filas a varios abogados, médicos y a ex legionarios que actuarían con tácticas menos violentas.[39]

En agosto de 1935 varios delegados de la Liga visitaron a Salvador Abascal en su casa en Michoacán y lo cuestionaron acerca de la forma en la que prefería combatir la "persecución cardenista" sobre los católicos. En ese momento, Abascal se sentía llamado a encabezar un movimiento, incluso de tipo armado, para "luchar contra la inicua Revolución",[40] años más tarde, al reflexionar sobre ese momento, Salvador Abascal llegaría a la conclusión de que una organización secreta de católicos estaba condenada a extinguirse, a menos que se dedicara a la acción directa de tipo subversivo o a las actividades bélicas. Las Legiones eran para Salvador Abascal la expresión de "la contrarrevolución, el Estado católico dentro del

económico y se establecieron las bases de las enseñanzas que León XIII (1878-1903) desarrollaría después, en la encíclica *Rerum novarum* (1891), primera encíclica social y carta fundacional de la democracia cristiana. En esta se reconoció el derecho de los trabajadores a formar organizaciones, pero también se afirmó el derecho a la propiedad privada; además de debatirse sobre las relaciones entre el gobierno, las empresas, los trabajadores y la Iglesia. En 1901, en la encíclica *Graves communi*, León XIII manifestó el rechazo de la Iglesia al sindicalismo que implicaba una lucha de clases y, en 1931, en la encíclica *Cuadragesino anno*, el papa Pío XI planteó la necesidad de llevar a la práctica la filosofía socialcristiana sobre las relaciones entre el capital y el trabajo, en pro de su coordinación, es decir, de impulsar la construcción de un nuevo orden social basado en la subsidiariedad que evitara el individualismo y el colectivismo, y que promoviera otras vías para resolver la llamada cuestión social.

[36] Héctor Hernández García de León, *Historia política del sinarquismo, 1934-1944*, México, Miguel Ángel Porrúa/Universidad Iberoamericana, 2004, p. 42.

[37] Manuel Romo de Alba, citado por Pablo Serrano Álvarez, *La batalla del espíritu. El movimiento sinarquista en el Bajío (1932-1951)*, México, Conaculta, 1992, pp. 124-127

[38] *Ibid.*, p. 132.

[39] *Idem.*

[40] *Ibid.*, p.111.

Estado revolucionario y ateo que debía desmoronarse carcomido desde dentro".[41] En ese proyecto, su función fue de visitador y fundador de consejos, primero en Michoacán y luego en otros estados de la república. Unos años más tarde, para dar la batalla frente al Estado, Abascal Infante optaría por una organización pública, aunque apoyada en secciones secretas.[42]

En el Consejo Nacional de las Legiones, realizado en la Ciudad de México en enero de 1937, su dirigente, Julián Malo Juvera, planteó la necesidad de crear un organismo público para tener una actividad legal. También puso a consideración la creación de un partido político nacional, para trasladar la lucha al campo electoral, pero esta propuesta no prosperó porque prevaleció la idea de que un partido fragmentaría la actuación de los católicos. Los dirigentes de la Legión de Querétaro propusieron concretamente la creación de una organización cívica que buscara transformar al pueblo, reconstruyendo la conciencia nacional.[43] Así nació la Unión Nacional Sinarquista el 23 de mayo de 1937, organización que se definió como un movimiento "católico, espiritual, nacionalista, popular y contrarrevolucionario". La UNS se propuso luchar contra la anarquía; la palabra sinarquismo se componía de dos vocablos griegos, *sin* que significa "con", y *arjé* "autoridad".[44] En el contexto de la crisis de las democracias liberales y del auge fascista en Europa, los sinarquistas sostuvieron que en México se requerían acciones radicales para cambiar el proyecto de nación, por lo que incluso valoraron positivamente el franquismo como propuesta integral de progreso social.[45]

Los principales grupos de la UNS eran sindicalistas independientes, opuestos al control estatal de los sindicatos; algunos pueblos y comunidades indígenas, particularmente del Bajío, centro y Occidente del país, que cuestionaban que el reparto agrario ejidal del cardenismo había beneficiado a otras regiones, así como grupos cristianos que venían de las luchas sociales impulsadas por el catolicismo social. El sinarquismo expresaba la lucha que sostenían los católicos desde el periodo revolucionario contra el sistema y los gobiernos de la Revolución; el Bajío mexicano había sido campo fértil para la lucha de la sociedad abajeña ultracatólica y tradicionalista, hispanista y nacionalista.[46] En torno a la identificación de esos grupos sociales con el sinarquismo, Jesús Guisa y Acevedo decía: "México es español [...]

[41] *Ibid.*, p. 119.
[42] *Ibid.*, p. 143.
[43] *Ibid.,* p. 145.
[44] Pablo Serrano, "El proyecto sinarquista de la colonización de Baja California (1941-1943)", *Revista de Indias*, vol. LIV, núm. 201, mayo-agosto, 1994, p. 440
[45] En 1977 Jean Meyer publicó en Francia el texto *Le sinarquisme: un fascisme mexicain?* y en 1979, en México, su traducción aumentada con el título *El sinarquismo: ¿Un fascismo mexicano?* Según Meyer, el sinarquismo permitió movilizar y canalizar, encauzar y controlar las energías de los católicos, con lo que se evitó un nuevo movimiento armado. Jean Meyer, *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia, 1937-1947*, México, Tusquets, 2003.
[46] Pablo Serrano, *La batalla..., op. cit.*

Viene a su hora una escuela de mexicanismo, de humanismo y de civilización que pretende disciplinar a todos los mexicanos, para grandeza de la Patria y elevación de ellos mismos, y que no es otra cosa que la Unión Nacional Sinarquista".[47] El sinarquismo llegaría a convertirse en un movimiento popular interclasista, basado en una particular visión sobre la mexicanidad y el nacionalismo; impulsó la reorganización social, proyectos productivos en el campo y jornadas de salud, entre otras acciones.

El 6 de agosto de 1940 Salvador Abascal Infante se convirtió en jefe nacional de la UNS, a la que reorganizó promoviendo el orden y una mayor disciplina e incluso la organización militar. Durante su jefatura se produjo un importante despliegue de fuerza frente al gobierno, entonces encabezado por Manuel Ávila Camacho, como por ejemplo la gran marcha de sinarquistas en Morelia, Michoacán. El objetivo de Abascal era "atacar de frente a la Revolución, que de liberal había pasado a ser socialista, señalando todos y cada uno de sus crímenes en lo espiritual y en lo económico [...] rechazar la fuerza con la fuerza".[48] Sería precisamente por esa radicalidad que no siempre tuvo la aprobación de otros líderes sinarquistas que consideraban que la organización debía mantener una relación menos tensa con el gobierno. En este sentido, en el manifiesto del Comité Organizador Sinarquista al pueblo mexicano, lanzado desde junio de 1937, se decía:

> Ante los angustiosos problemas que agitan a toda la Nación, es absolutamente necesario que exista una organización compuesta de verdaderos patriotas, una organización que trabaje por la restauración de los derechos fundamentales de cada ciudadano, que tenga como su más alta finalidad la salvación de la Patria [...] el sinarquismo quiere una sociedad regida por una autoridad legítima, emanada de la libre actividad democrática del pueblo, que verdaderamente garantice el orden social [...] El sinarquismo es un movimiento positivo, que unifica, construye y engrandece, y por lo tanto, diametralmente opuesto a las doctrinas que sustentan postulados de odio y devastación [...] El movimiento sinarquista ha puesto como norte [...] tres palabras luminosas, que adopta como lema: 'Patria, Justicia y Libertad'".[49]

Para Salvador Abascal, el objetivo del sinarquismo no era solo la restauración del principio de autoridad, sino la conquista del orden, el derecho a la propiedad y la desaparición de la "tiranía sindical". El sinarquismo aspiraba a obtener "la conquista de los espíritus mediante la educación" y, por lo tanto, la efectividad de la

[47] Jesús Guisa y Acevedo, *¿Qué es y qué pretende el Sinarquismo?*, citado en Salvador Abascal Infante, *Mis recuerdos…, op. cit.*, pp. 328-329.
[48] *Ibid.*, p. 328.
[49] *Ibid.*, p. 150.

libertad de enseñanza que la revolución mexicana había destruido".[50] A lo largo del siglo XX, el sinarquismo intentó también avanzar por la vía político-electoral y fundó, sin éxito, varios partidos políticos, hasta que en 1979 fue creado el Partido Demócrata Mexicano, el cual logró mantener varios años su registro como partido político nacional.

Recolonizar la Patria

La defensa de la patria de herencia hispanista ante el acecho del protestantismo, el comunismo y el judaísmo, fue otro importante objetivo de Salvador Abascal y, para conseguirlo, se propuso establecer una colonia en el desierto del norte de México, para probar que era posible la creación de una comunidad que viviera en los valores cristianos.

Como es sabido, en México las tensiones entre el Estado posrevolucionario y la Iglesia católica se relajaron con el giro ideológico de las administraciones que siguieron al sexenio de Lázaro Cárdenas, especialmente con la de Manuel Ávila Camacho (1940-1946), que se fundó en el principio de la "unidad nacional" e impulsó una política de reconciliación con todos los actores políticos. Hay que recordar que, desde su campaña como candidato presidencial, Ávila Camacho se declaró católico y resaltó los valores morales y de la familia tradicional, con lo que logró un ambiente de camaradería con muchos sectores antes opositores al cardenismo. Fue entonces cuando se dieron pasos firmes para la consolidación del llamado *modus vivendi*, régimen de concordia y tolerancia entre el Estado y la Iglesia católica, que en los hechos se había iniciado desde el final del gobierno cardenista en el contexto de la expropiación petrolera, en el que la jerarquía católica llamó a los fieles a apoyar el proyecto del gobierno.

A pesar del clima de concordia, Salvador Abascal consideraba importante demostrar a los enemigos dentro y fuera del país que era posible edificar una sociedad unida por un patriotismo católico; Abascal y sus seguidores querían desarrollar una empresa "más certera, una obra grande que atrajera la simpatía de toda la Nación".[51] El proyecto consistió en emprender una "acción realmente heroica", y para ello volvió sus ojos a la despoblada Baja California Sur, en la que el sinarquismo podría construir el reino de Dios en la tierra. Y es que en ese momento corría el rumor de que Japón tenía arsenales ocultos en los litorales bajacalifornianos y

[50] *Ibid.*, p. 328.

[51] Según Pablo Serrano, el origen del término sinarquista se remonta a 1915, cuando un grupo de personas encabezado por Tomás Rosales organizaron la Liga Sinárquica Amigos del Pueblo, en el Distrito Federal. Dicha organización pretendía "impulsar eficazmente el progreso nacional, por medio de la ilustración y moralización del pueblo, sobre la base de una armónica colaboración de todas las energías directoras y mantenedoras de la vida social". Tomás Rosales, *El gobierno de mañana, república social sinárquica*, México, s.p.i., 1915, p. 9, citado en Pablo Serrano, *La batalla…, op. cit.*, p.43.

que Estados Unidos pretendía establecer una base militar al sur de la península, por lo que Abascal y varios de sus seguidores consideraban que su deber era detener el avance del protestantismo y la imposición de los intereses norteamericanos en México.

Para involucrar al gobierno en esa misión, el 2 de septiembre de 1940 Salvador Abascal dirigió un telegrama al presidente Manuel Ávila Camacho, en el que argumentó:

> El Sinarquismo es una fuerza constructiva dentro de la Patria y estamos demostrándolo con hechos: arrancamos pueblo espíritu dependencia dámosle [*sic*] espíritu orden y amor unidad nacional. Deseamos seguir construyendo en lo material, apoyados siempre moral cristiana […] Propóngole plan colaboración inmediata, obligándome colonizar breve plazo terrenos actualmente desérticos de Baja California, con miles familias sinarquistas que cultivarán la tierra, construirán carreteras y crearán nuevas industrias. Sin que nada de esto signifique gastos para el Gobierno Federal, excepto los caminos […] Patria, Justicia y Libertad. Jefe Nacional Movimiento, Lic. Salvador Abascal.[52]

En un segundo mensaje al presidente de la república, Abascal agregó:

> Hago notar que no hay brazos suficientes en Baja California para construir los caminos necesarios para la vida de la península. El Sinarquismo puede disponer de miles, sin forzar a nadie […] Hay muchas comarcas que deben ser pobladas; pero ninguna nos interesa tanto como la Baja California, porque es la más abandonada y lejana. Es falso que actualmente esté en peligro, pero para que nunca llegue a correr riesgo queremos los sinarquistas poblarla […] La Historia Universal nos enseña que el Estado nunca ha sabido colonizar. Las grandes colonizaciones han sido ejecutadas por personas o agrupaciones privadas […] En nuestro caso es preferible contar con la buena voluntad del Estado.[53]

Si bien desde un primer momento otros líderes sinarquistas estimaban que el plan de Abascal estaba fuera de lugar, cuando este dio muestras de que tenía la firme convicción de avanzar en su proyecto, quienes lo cuestionaban dentro del propio sinarquismo hicieron lo necesario para alejarlo de la dirigencia de la UNS, incluso apoyando su empresa. Abascal Infante estaba convencido de la necesidad de realizar la colonización, por lo que a la par que hacía los preparativos también impulsó la fundación de Villa Kino en Hermosillo, Sonora, con el fin de suministrar algunos alimentos, en particular granos, para consumo de los colonos bajacalifornianos. La villa nunca llegó a bastarse a sí misma y mucho menos pudo ayudar al poblado que en Baja California llevaría el nombre de Colonia

[52] Salvador Abascal, *Mis recuerdos…, op cit.*, p. 334.
[53] *Ibid.*, p. 335.

María Auxiliadora.[54] En determinado momento Salvador Abascal pensó fusionar ambos esfuerzos, pero no contó con el apoyo de la dirigencia nacional de la UNS.

Para iniciar sus acciones, en agosto de 1941 Salvador Abascal se dio a la tarea de recorrer la península, desde La Paz hasta Tijuana, tratando de concientizar a la gente sobre la importancia del proyecto de colonización. En octubre del mismo año se entrevistó con el secretario de Gobernación, Miguel Alemán, y con el gobernador del territorio sur, Francisco J. Mújica, para ultimar los detalles del apoyo gubernamental, un apoyo que, en los hechos, nunca llegaría.[55] Al respecto, Abascal diría en sus memorias:

> El jueves 18 de diciembre de 1941 salimos todos los expedicionarios de diversos puntos: México, León, Querétaro, Acámbaro, Ario de Rosales, Pátzcuaro y Morelia. Preferí familias de Guanajuato, Querétaro y Michoacán por ser en esos Estados más agudo que en los demás el trágico problema creado, en lo moral y en lo económico, por la persecución: cárcel, despojo y asesinato: el único silogismo de "convencimiento" que esgrime la Revolución; y por ser los Estados más poblados y en donde tenía el Movimiento más campesinos despojados. Salí yo de la capital el 18 de diciembre con dos familias del Distrito Federal y una de Morelia. En Querétaro nos reunimos con más de treinta familias que nos esperaban en un carro especial. En la estación había una gran multitud, con profusión de banderas, cantando himnos, rebosante de alegría y enternecida por el heroísmo de los que se iban al desierto. El canto que sobresalía por su inspiración era el de Isidro Rivera: "Madre, me voy a California".[56]

Abascal Infante tenía todas sus esperanzas fincadas en ese proyecto y estaba seguro de que en cuanto el gobierno viera los primeros resultados, lo apoyaría; esta creencia se fincaba en las señales de reconciliación que el gobierno mandaba a la oposición. Por ejemplo, en diciembre de 1941 la Cámara de Diputados aprobó una nueva ley reglamentaria del artículo 3º de la Constitución, eliminando el carácter socialista que esta alguna vez había tenido. La nueva reglamentación permitía mayor participación de la iniciativa privada en la educación y resaltaba el derecho de los mexicanos a que se garantizara la libertad de conciencia. En correspondencia, en enero de 1942 el arzobispo de México, Luis María Martínez, exaltó la actitud "firme y sincera" de la Iglesia católica para "consagrarse al cumplimiento de su misión espiritual",[57] con lo que lanzaba el mensaje de que la confrontación con el gobierno había pasado a segundo plano en la política institucional.

[54] *Ibid.*, p. 334.
[55] Pablo Serrano, "El proyecto sinarquista…", *op. cit.*
[56] Salvador Abascal, *Mis recuerdos…, op. cit.*, p. 445.
[57] Manuel Canto y Javier Rojas, "Iglesia y derecha en México", *El Cotidiano*, núm. 24, julio-agosto, 1988, p. 87.

Para Salvador Abascal la recolonización de la patria requería un espíritu de sacrificio, en su opinión, la apuesta por un proyecto de esa envergadura bien valía la pena frente al avance del protestantismo y al contubernio de los gobiernos posrevolucionarios con Estados Unidos. Pensaba que la vida en la colonia sería rica en experiencias y habría de contribuir a conocer otras vías para la mejor solución de los más graves problemas nacionales. Pero los sinarquistas que no compartían su empeño, sabían que quienes siguieran a Abascal enfrentarían muchos problemas y que, como él mismo afirmaba, "tal vez se iban para no volver, para quedarse a vivir allá hasta la muerte, puesto que solo así se podía colonizar un país desierto". Para Salvador Abascal los expedicionarios eran "soldados de un movimiento patriótico", y serían parte de una tarea de la cual no podrían desertar, a menos que quisieran quedar fuera del movimiento sinarquista.

Fue el 2 de enero de 1942 cuando el grupo llegó al desierto para asentarse en la localidad de Santo Domingo, en Baja California Sur. La descripción sobre su viaje y la situación en que encontraron su destino fue la siguiente.

> El camino es malo; la tierra está floja y la marcha es difícil [...] A nuestros ojos se extienden tierras peladas, duras, hoscas. Soledad y aspereza: esto es la Baja California [...] Unos inician el desmonte del terreno, mientras otros nos disponemos a crear el primer "Vivero experimental" de la colonia [...] Solo se requieren dos cosas para producir: esfuerzo y riego. Todos los colonos estamos dispuestos a dar lo primero y esperamos la ayuda de los compañeros de todo el país para tener lo segundo. Nuestros compañeros empiezan a amar esta tierra fecunda.[58]

Y los problemas muy pronto comenzaron a presentarse. El presidente Manuel Ávila Camacho no proporcionó el apoyo que había comprometido, consistente en el envío de bombas de agua, transportación, herramientas, tractores y víveres,[59] lo que complica la formación de un asentamiento viable. Además del incumplimiento del gobierno, una parte de los sinarquistas lucharon por mantenerse en su empeño, pero otro grupo comenzó a dudar de la posibilidad de alcanzar las metas de su líder. Si bien entre sus seguidores había quienes no querían volver a su tierra fracasados, por lo que estaban resueltos a morir en el desierto, poco a poco Abascal se percató de que comenzaba a quedarse solo, a pesar de que los expedicionarios no se atrevían a hablarle claramente de la necesidad de regresar.

El proyecto sinarquista de María Auxiliadora fue conocido por el ex presidente Lázaro Cárdenas, entonces apostado en la zona militar de Ensenada, Baja California Norte, cuando visitó la colonia junto con Francisco J. Mújica, en

[58] Crónica de Francisco Vallejo, de Acámbaro, citado por Salvador Abascal, *Mis recuerdos..., op. cit.*, p. 452.

[59] Véase el artículo "Cristo Rey", de la Agencia Sinarquista de Información, disponible en: http://asiuns.blogspot.com/2008/10/cristo-rey.html

marzo de 1942. Aunque en esa ocasión Salvador Abascal no se encontraba en la colonia, al enterarse de la visita escribió el siguiente mensaje al entonces dirigente de la UNS, Manuel Torres Bueno:

> El miércoles 11 estuvieron en Santo Domingo los Grales. Cárdenas, Mújica y Olachea. Llegaron a las 10. Se fueron a las 12 al Norte. Expresaron viva y sincera simpatía por nuestra obra. El Gral. Mújica es hombre muy cordial y noble. El Gral. Cárdenas es de corazón muy generoso: reconoció sin titubeos el mérito de la colonización y dijo que había que olvidar rencores para trabajar todos de acuerdo por México. Es necesario publicar esto agregando que creemos con profunda alegría en esas palabras del Gral. Cárdenas. Yo creo en ellas. Se tomaron fotografías. Los Grales. se fueron extraordinariamente gentiles y sencillos […] Siento mucho no haber estado yo allí.[60]

En 1944 Manuel Torres Bueno destituyó a Salvador Abascal como líder de María Auxiliadora. Las dificultades del proceso de colonización habían terminado por enfrentar internamente a los líderes sinarquistas, a los colonos con la dirigencia y a todos ellos con la Iglesia católica y con el gobierno, situación que también fue creando el ambiente propicio para la salida de Salvador Abascal de la UNS. La Colonia María Auxiliadora fracasó por las dificultades inherentes al proyecto y porque Salvador Abascal fue abandonado a su suerte por la dirigencia nacional sinarquista y por el gobierno. La colonia quedó totalmente deshabitada en 1944, aunque en 1949 Antonio Santacruz hizo un intento por recuperarla y envió a algunas familias de Querétaro, pero no tuvo éxito. El general José Agustín Olachea, quien sucedió en la gubernatura a Mújica, y el presidente Miguel Alemán ayudaron con algunos recursos a la colonia que había quedado endeudada y terminó por convertirse en ejido. A su alrededor se habían establecido otros ejidos y pequeños agricultores independientes; fue así como comenzó a surgir poco a poco lo que ahora se conoce como Ciudad Constitución. El proyecto sinarquista no concluyó ahí. Después de intentar colonizar Baja California Sur, la UNS estableció otras pequeñas colonias en Veracruz y Sinaloa; en esta última entidad, en el municipio de Escuinapa, en 1946 se fundó la Colonia Cristo Rey con un grupo de sinarquistas de Guanajuato, Aguascalientes y Michoacán quienes decían buscar "la tierra prometida y mejores horizontes de tierras agrícolas".[61]

Comentarios finales

Salvador Abascal Infante apostó por la construcción de una sociedad cristiana en pleno proceso de edificación del México moderno. En la base de su proyecto político frente al Estado posrevolucionario estaba el reconocimiento de una autoridad superior a la razón individual (Dios, Estado, espíritu del pueblo) y, tal

[60] Salvador Abascal, *Mis recuerdos…, op. cit.*, p. 493.
[61] Agencia Sinarquista de Información, *op. cit.*

como se concibe en el pensamiento conservador, la aceptación de que el orden estatal-institucional solo se debe a la necesidad de frenar la corruptibilidad de la naturaleza humana y de dominar los impulsos de los hombres. En la ideología y la acción política de Salvador Abascal se alude a la nación como la comunidad orgánica que deberá contener los valores esenciales del pueblo, los cuales cobrarán forma con la unidad política que no es resultado de un artificio histórico, sino de un hecho independiente, una forma de unidad anterior a la existencia social. Según esa lógica, la Constitución Política tendría como función expresar las tradiciones y las simientes naturales del pueblo y, en el caso de México, la religión católica debía reconocerse como el elemento fundamental de la cohesión y el proyecto social.

Abascal Infante consideraba que era su deber llevar a cabo una misión providencial, por lo que emprendió distintos proyectos: políticos, sociales, intelectuales, misioneros. Su pensamiento y acción se mantuvieron inalterables frente al Estado posrevolucionario y lo desafiaron en su esencia y en la capacidad de movilización de los grupos sociales, la contrapropuesta desarrollada por Abascal tenía como base una lectura particular de la Revolución Mexicana y de la Constitución de 1917. La primera había acabado con los lazos familiares, la cultura hispanista y la unión nacional, y la segunda era "antimexicana", en el sentido de que atentaba contra la verdadera identidad e historia nacional. Su contrapropuesta se erigió en un proyecto que pretendía la recristianización de la sociedad y evidenciar que era posible construir una comunidad asentada en los valores del catolicismo conservador. Salvador Abascal reflexionó, construyó alternativas y desplegó un importante activismo social y político sobre la base de sus fuertes convicciones religiosas, con las cuales intentó derrocar el proyecto nacionalista revolucionario e impulsar una propuesta alternativa que recuperara la esencia del nacionalismo católico.

Bibliografía

Abascal, Salvador, *La revolución antimexicana*, México, Editorial Tradición, 1978.

Abascal, Salvador, *Mis recuerdos. Sinarquismo y Colonia María Auxiliadora*, México, Editorial Tradición, 1980.

Abascal, Salvador, *La Constitución de 1917, destructora de la Nación Mexicana*, México, Editorial Tradición, 1984.

Abascal, Salvador, *La revolución mundial. De Herodes a Bush*, México, Editorial Tradición, 1991.

Agencia Sinarquista de Información, "Cristo Rey", disponible en: http://asiuns.blogspot.com/2008/10/cristo-rey.html

Canto, Manuel y Javier Rojas, "Iglesia y derecha en México", *El Cotidiano*, núm. 24, julio-agosto, 1988.

García Naranjo, Francisco Alejandro, "Entre la histeria anticomunista y el ren-

cor antiyanqui: Salvador Abascal y los escenarios de la Guerra Fría en México", *Historia y Memoria*, núm. 10, 2015, pp. 165-198, disponible en: http://www.scielo.org.co/pdf/hismo/n10/n10a07.pdf [fecha de consulta: 10 de junio de 2018].

Hernández García de León, Héctor, *Historia política del sinarquismo, 1934-1944*, México, Miguel Ángel Porrúa/Universidad Iberoamericana, 2004.

Hernández Vicencio, Tania. *Revolución y Constitución. Pensamiento y acción política de tres católicos mexicanos en la primera mitad del siglo XX*, México, INAH, 2014.

Martínez Villegas, Austreberto, "Reinado social de Cristo y laicización estatal: la percepción de las relaciones Iglesia-Estado en el discurso Lefebvrista", *Letras Históricas*, núm. 16, primavera-verano, 2017, pp. 193-224, disponible en: http://www.letrashistoricas.cucsh.udg.mx/index.php/LH/article/viewFile/6563/5784

Meyer, Jean, *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia, 1937-1947*, México, Tusquets, 2003.

Serrano, Pablo, *La batalla del espíritu. El movimiento sinarquista en el Bajío (1932-1951)*, México, Conaculta, 1992.

Serrano, Pablo, "El proyecto sinarquista de la colonización de Baja California (1941-1943)", *Revista de Indias*, vol. LIV, núm. 201, mayo-agosto, 1994.

El anticomunismo católico en Monterrey:
Análisis de la Carta Pastoral de Alfonso Espino y Silva sobre el comunismo (1961)

Emilio Machuca*

Frente al comunismo, que tiene como
finalidad primaria la destrucción de la
civilización cristiana, no existe otra defensa
para la salvación del mundo
que el cristianismo.
Alfonso Espino y Silva, 1961[1]

La historia de la relación entre la Iglesia católica y el comunismo puede ser reconstruida a partir de una serie de documentos condenatorios emitidos por distintos prelados, en los que el comunismo se describía básicamente como una ideología perversa. El papa Pío IX, contemporáneo de Karl Marx, manifestó su rechazo por la ideología comunista principalmente a través de su encíclica *Qui Pluribus* (1846) y del *Syllabus* (1864). Décadas más tarde, León XIII retomó y reafirmó estas críticas por medio de las encíclicas *Quod Apostolici Muneris* (1878) y *Rerum novarum* (1891), esta última se convirtió en un texto muy influyente para el catolicismo, pues sentó las bases de la doctrina social de la Iglesia. Durante la primera mitad del siglo XX, Pío XI continuó manifestado el rechazo de la Iglesia hacia el marxismo en una gran cantidad de encíclicas, e incluso destinó un escrito completo al abordaje de dicha doctrina: *Divini Redemptoris*, publicado en 1937.[2]

Pese a esta larga trayectoria, el historiador Philippe Chenaux afirma que "la actitud de la Iglesia católica frente al comunismo ha llamado poco la atención de los especialistas en historia religiosa contemporánea".[3] En efecto, en la historiografía de la religión, particularmente en la mexicana, las investigaciones que trabajan esta temática son escasas[4] y, en el caso de Nuevo León, se trata de un fenómeno

* Universidad Autónoma de Nuevo León. El autor agradece de manera especial los acertados comentarios y sugerencias del maestro Moisés Alberto Saldaña Martínez.

[1] Alfonso Espino y Silva, *Carta Pastoral que el arzobispo de Monterrey, Alfonso Espino y Silva, dirige a sus diocesanos sobre el comunismo*, Monterrey, Arquidiócesis de Monterrey, 1961, p. 37.

[2] Para una revisión más detallada de las distintas encíclicas condenatorias del comunismo, véase: Joseph Ferraro, *La lucha de la Iglesia contra el comunismo. De León XIII al Segundo Concilio Vaticano*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 2009, pp. 11-69.

[3] Philippe Chenaux, "El giro del Concilio. La Santa Sede, los católicos y el comunismo (1959-1978)", *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 21, 2012, p. 321.

[4] Por citar algunos ejemplos, cabe referirse a las aportaciones de Roberto Blancarte, María Martha Pacheco, Valentina Torres Septién y Octavio Rodríguez Araujo. Véanse: Roberto Blancarte, *Historia*

apenas explorado, pues los estudios que abordan la década de 1960 en general se centran en la gran agitación estudiantil que se suscitó durante ese periodo, dejando de lado el papel y las acciones que la Iglesia local llevó a cabo.

No obstante, el clero regiomontano también se sumó a la lucha contra el comunismo que la Iglesia católica se había planteado a través de las muchas encíclicas ya mencionadas. Cabe aclarar que en México la Iglesia intensificó dicha campaña contra el socialismo desde finales de la década de 1950, en el contexto de la Guerra Fría y, en particular, del triunfo de la Revolución Cubana. La lucha anticomunista fue promovida por distintos prelados prominentes, como el arzobispo de Puebla, Octaviano Márquez, el cardenal y arzobispo de Guadalajara, José Garibi Rivera, y el arzobispo primado de México, Miguel Darío Miranda, quienes emitieron cartas pastorales y circulares para denunciar la penetración del comunismo en el país.

El contenido de estos documentos en general seguía líneas discursivas similares: difundían el miedo al socialismo por presuntamente pretender atentar contra la familia, la educación, la propiedad privada y la Iglesia, y tendían a enfatizar que el catolicismo formaba parte de la identidad nacional de los mexicanos. Así, la campaña anticomunista buscaba cimentarse no solo en argumentaciones religiosas, sino también en valores cívicos de carácter nacionalista. De tal manera, en palabras de María Martha Pacheco, "lo que atacara al catolicismo, sin importar su procedencia, la Iglesia lo hacía aparecer como traición a la patria".[5]

Por su parte, la arquidiócesis de Monterrey también se constituyó en un bastión anticomunista relevante. Ya desde la década de 1930 se habían suscitado en Nuevo León algunas manifestaciones anticomunistas importantes, en el contexto del gobierno de Lázaro Cárdenas, en particular debido a su política obrera y a la reforma que pretendió dar un tinte "socialista" al sistema educativo mexicano.[6] A raíz de la Revolución Cubana, Alfonso Espino y Silva, octavo arzobispo de Monterrey (1952-1976), igualmente expresó con vehemencia su animadversión hacia el ideario marxista, a través de la Carta Pastoral emitida en 1961 ante su percep-

de la Iglesia Católica en México. 1929-1982, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio Mexiquense, 1992; María Martha Pacheco, "¡Cristianismo sí, comunismo no! Anticomunismo eclesiástico en México", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 24, julio-diciembre, 2002, pp. 143-170; Valentina Torres Septién, "El miedo de los católicos mexicanos a un demonio con cola y cuernos: el comunismo entre 1950-1980"; Pilar Gonzalbo Aizpuru, Anne Staples y Valentina Torres Septién (eds.), *Una historia de los usos del miedo*, México, El Colegio de México/Universidad Iberoamericana, 2009, pp. 311-327; y Octavio Rodríguez Araujo, "Las luchas de la Iglesia católica contra la laicidad y el comunismo en México", *Estudios Políticos*, núm. 11, enero-abril, 2011, pp. 11-26.

[5] María Martha Pacheco, "¡Cristianismo sí…", *op. cit.*, pp. 148.

[6] Juana Garza Cavazos, *La educación socialista en Nuevo León, 1934-1940: la atmósfera regiomontana*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2010, p. 164; Meynardo Vázquez Esquivel, *Los días previos a la CTM en Nuevo León, 1935-1936*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1989, pp. 9-15.

ción de una "amenaza comunista" en la arquidiócesis. Este documento tuvo mucha difusión, pues según afirmó el presbítero Aureliano Tapia Méndez, contemporáneo de Espino, fue "publicada por la prensa local y comentada por los periódicos nacionales".[7] Asimismo, la Carta Pastoral dejaba entrever el plan de acción para combatir el comunismo que se trazó la Iglesia regiomontana.

Lo anterior da lugar a la siguiente pregunta: ¿cuáles eran las características del discurso religioso que se manifestaba en la Carta Pastoral de Espino, y qué objetivo perseguía? A grandes rasgos, dicho documento condenaba categóricamente el comunismo y recurría a la estrategia de fomentar el miedo contra dicha doctrina entre la feligresía regiomontana, esto con el fin de expresar que el proyecto social del arzobispo constituía la única alternativa frente al presunto avance del socialismo. Este proyecto puede calificarse como "conservador" o "tradicional", dado que planteaba la preponderancia de la Iglesia católica en la vida social. Fundamentalmente, su Carta Pastoral seguía las mismas líneas argumentativas de los documentos anticomunistas emitidos por otros prelados en distintas partes del país.

El objetivo de este artículo es analizar los planteamientos del referido documento, con el fin de realizar una aproximación a las ideas religiosas que predominaban en Monterrey durante la década de 1960, en el contexto de la Guerra Fría y de los cambios socioculturales que marcaron a esa generación. La pertinencia de este estudio radica en que la Carta Pastoral de Espino no ha sido objeto de análisis, pese a ser una fuente valiosa que da cuenta de las percepciones y convicciones del clero regiomontano durante el periodo más álgido de confrontación entre las dos superpotencias mundiales. El historiador local Héctor Jaime Treviño Villarreal, al percatarse de este vacío, ha señalado que dicho documento "merece un estudio a fondo".[8] Además, es posible identificar ciertas continuidades entre las actitudes que la Iglesia católica sostenía en el periodo en cuestión y las que hoy en día asume, por lo que su análisis permitirá una comprensión más detallada de los postulados y prácticas religiosas contemporáneas.

Aquí cabe aclarar que, debido a que la Carta Pastoral de Espino refleja las ideas sobre el comunismo que predominaban entre el clero mexicano de la época, su estudio puede enriquecer el análisis del fenómeno anticomunista en México. En primer lugar, se explicará la relevancia del discurso religioso como instrumento de dominación y el empleo del miedo con fines de control social. Después se abordarán las estrategias usadas por el autor de la Carta Pastoral para fomentar el miedo al comunismo, para finalmente examinar los principales planteamientos del proyecto social enunciados en dicho documento.

[7] Aureliano Tapia Méndez, *Oración fúnebre del Excmo. y Rvmo. Sr. Dr. D. Alfonso Espino y Silva, VIII arzobispo de Monterrey, en el primer aniversario de su muerte, pronunciada por el sacerdote Aureliano Tapia Méndez en la solemne misa celebrada en la Catedral Metropolitana de Monterrey, N.L., México, el 1º. de junio de 1977*, Monterrey, Impresora Monterrey/Ediciones Al Voleo, 1977, p. 41.
[8] Héctor Treviño Villarreal, *El Sabinazo*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2013, p. 51.

La incidencia del miedo en la historia de las ideas religiosas

La historiografía previa al siglo XX se ocupó muy poco de la evolución del pensamiento humano. Según Mariano A. Di Pasquale, el campo se encontraba reducido básicamente a dos enfoques: la "historia del pensamiento", que se ocupaba de un análisis individual de las obras más representativas de distintas corrientes clásicas, y la "historia de la filosofía", enfocada en el estudio general de las principales tendencias y sistemas filosóficos.[9]

Sin embargo, durante el siglo XX se desarrollaron dos ramas del conocimiento histórico que pretenden analizar la trayectoria de las distintas manifestaciones intelectuales del ser humano a través del tiempo: la historia de las ideas y la historia de las mentalidades. Entre estas tendencias existen distinciones, como apunta Roger Chartier: "frente a la idea, construcción consciente de un espíritu individualizado, se opone la mentalidad siempre colectiva que regula, sin explicarse, las representaciones y los juicios de los sujetos en sociedad".[10] En este sentido, mientras que la historia de las ideas (de origen estadounidense) se refiere al estudio de nociones y concepciones formuladas por agentes concretos, la historia de las mentalidades —surgida en Francia, en el seno de la Escuela de los *Annales*— busca representaciones colectivas que la sociedad en conjunto sostiene durante periodos históricos más extensos.

La presente investigación se inserta, pues, en la rama de la historia de las ideas, particularmente en la historia de las ideas religiosas. Este último enfoque consiste en el análisis de las concepciones, ideales y creencias que determinados agentes religiosos promueven sobre algunos sectores de la sociedad, es decir, pretende estudiar el discurso religioso en un contexto histórico y social acotado. Este parece ser el sentido en el que Mircea Eliade, historiador de la religión, manejó dicho enfoque. En su obra *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, el autor explicaba que su atención se centró en "las crisis profundas y sobre todo en los momentos creadores de las diversas tradiciones [religiosas]".[11] Es decir, Eliade examinó coyunturas definidas que dieron origen a ideas religiosas concretas.

Por otro lado, es pertinente definir qué se entenderá aquí por "discurso religioso". Según Julieta Haidar, los discursos son "prácticas sociales peculiares que inciden de manera determinante en la producción y reproducción de la vida socio-histórico-cultural".[12] En este sentido, el discurso constituye un fenómeno

[9] Mariano Di Pasquale, "De la historia de las ideas a la nueva historia intelectual: Retrospectivas y perspectivas. Un mapeo de la cuestión", *Revista Universum*, vol. 1, núm. 26, 2011, pp. 81-82.
[10] *Idem.*
[11] Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas. De la edad de piedra a los misterios de Eleusis*, vol. I, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1999, p. 18.
[12] Julieta Haidar, "El poder y la magia de las palabras. El campo del análisis del discurso", en Norma

social que condiciona la conducta y reproduce dichos patrones de comportamiento. Por su parte, Michel Foucault afirmó que el discurso está asociado con el ejercicio del poder, al sostener que implica "aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse".[13] De tal modo, el discurso constituye un medio a través del cual se ejerce y al mismo tiempo se legitima el poder que determinados agentes ejercen sobre la sociedad en conjunto. Así, el discurso religioso es el medio a través del cual un sistema religioso (en este caso, la Iglesia católica) promueve y mantiene el control sobre los feligreses.

De tal manera, Manuela Picazo Tadeo considera el discurso religioso "como instrumento de poder", pues explica que "la Iglesia se ha valido, casi desde sus orígenes, de una terminología propia muy efectiva y de una clara estructura para controlar a los fieles y mantenerlos firmes dentro de los dogmas establecidos".[14] No obstante, el discurso religioso no es estático, sino que, de acuerdo con el contexto histórico, se adapta a las circunstancias predominantes y así ha continuado ejerciendo control sobre "el curso de los cambios sociales".[15] Eso explica el hecho de que los enemigos que la Iglesia identifica y rechaza, a través del discurso, terminan siendo sustituidos por nuevas amenazas potenciales. Por ejemplo, el comunismo, que durante décadas fue objeto de notable condenación por parte de la Iglesia, hoy en día se encuentra prácticamente ausente en el discurso eclesiástico.

Por otro lado, una estrategia empleada en los discursos religiosos con el fin de ejercer control social es la inducción al *miedo*. Según apunta Jean Delumeau, una de las principales características del catolicismo en Occidente es su deliberado fomento del miedo entre los creyentes, entendido este como "el hábito que se tiene, en un grupo humano, de temer a tal o cual amenaza (real o imaginaria)".[16] Delumeau distingue entre dos tipos de miedo: en primer lugar se encuentran los miedos espontáneos, es decir, aquellos que son experimentados por amplias capas de la población, independientemente de su posición social o situación económica; en segundo lugar están los miedos reflejos, que están "dirigidos por los directores de conciencia de la colectividad, por tanto, ante todo, por los hombres de la Iglesia".[17]

Desde sus orígenes, la Iglesia ha empleado el miedo como un mecanismo de control social. Durante la Edad Media y el Renacimiento, los hombres vin-

---

del Río Lugo (comp.), La producción textual del discurso científico, Guadalajara, ITESO, 2000, p. 33.
[13] Michel Foucault, *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets, 1992, p. 6.
[14] Manuela Picazo Tadeo, "El discurso religioso como ideología y su reflejo en los medios de comunicación", tesis, Valencia, Universitat de València, 2014, p. 16.
[15] *Ibid.*, p. 18.
[16] Jean Delumeau, *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, 1989, p. 30.
[17] *Ibid.*, p. 41.

culados con la Iglesia se dieron a la tarea de identificar a los agentes que eran utilizados por el diablo para cumplir con sus propósitos y, entre estos actores, se encontraban "los turcos, los judíos, los herejes, las mujeres (especialmente las brujas)".[18] De esta manera, la Iglesia promovía la idea de que el miedo al demonio y a sus agentes era más necesario que el miedo a los desastres naturales o a los conflictos bélicos, por ejemplo.[19]

Asociar con el demonio todo aquello que a la Iglesia no le agradaba se constituyó en un artilugio ampliamente usado en el discurso religioso. Así, durante la Edad Media y el Renacimiento, toda corriente religiosa heterodoxa (desde los movimientos albigense y valdense, hasta el protestantismo) era considerada herejía y "toda herejía y todo hereje son demoniacos".[20] Similares condenaciones enfrentaron otras ideologías heterodoxas, como las surgidas durante la Ilustración, y ya en el siglo XIX, a propósito del enfrentamiento entre la Iglesia y el mundo moderno, el papa Pío IX expresó en la encíclica *Quanta Cura* (1864) que, quienes negaban "a nuestro Soberano Señor Jesucristo", eran "movidos o incitados por el espíritu de Satanás".[21]

Otro ardid empleado, especialmente en periodos de convulsión política y social, consistía en concebir potenciales enemigos y acrecentar exageradamente el peligro que estos representaban. Delumeau explica que "en una situación de estado de sitio […] el poder político-religioso, que se siente frágil, se ve arrastrado a una sobredramatización y multiplica como a capricho el número de sus enemigos del interior y del exterior".[22] Este mismo mecanismo se siguió empleando ulteriormente, como se evidencia en el caso de la lucha que la Iglesia sostuvo contra el comunismo en México a mediados del siglo XX, pues los movimientos comunistas fueron excesivamente denostados por el clero, con el fin de provocar miedo entre la población, pese a que estos grupos nunca tuvieron la preponderancia e influencia política que generalmente se les atribuía.

Por otro lado, cuando el discurso religioso se da a la tarea de exagerar de manera alarmista el peligro que representan sus enemigos, llegando a actitudes monomaniacas y obsesivas, se puede considerar como un discurso catastrofista. Según José Ángel Bergua Amores, el catastrofismo "es un discurso que habla de una catástrofe que el propio discurso impide que se produzca".[23] En otros términos, se caracteriza no solo por anunciar futuras adversidades, sino por alentar

[18] *Ibid.*, p. 42.
[19] *Idem.*
[20] *Ibid.*, p. 607.
[21] Pío IX. Encíclica *Quanta cura y Syllabus*, disponible en: http://www.filosofia.org/mfa/far864a.htm
[22] J. Delumeau, *op. cit.*, p. 604.
[23] José Ángel Bergua Amores, "La potencia de la comunidad. Más allá del discurso catastrofista", *Acciones e Investigaciones Sociales*, 24 de julio de 2007, p. 131.

pautas de comportamiento que tiendan a evitarlas. De tal modo, el discurso anticomunista que la Iglesia sostenía era catastrofista, pues advertía sobre las posibles consecuencias negativas que traería el avance del socialismo, al mismo tiempo que procuraba evitar dichas consecuencias mediante la difusión de su propio proyecto entre la feligresía.

La Carta Pastoral del arzobispo de Monterrey: una reacción conservadora en el contexto de la Guerra Fría

De todas las Cartas Pastorales que Espino emitió mientras estuvo a cargo de la arquidiócesis regiomontana, la más destacada fue la publicada el 16 de julio de 1961, en parte debido a lo polémico que entonces era el tema del comunismo. El documento, que fue leído en todas las Iglesias de la arquidiócesis de Monterrey "por partes […] en todas las misas matutinas y vespertinas de los doce domingos siguientes a su recibo", experimentó notable difusión, pues Tapia Méndez afirmó que sus reediciones alcanzaron un tiraje de cien mil ejemplares.[24]

Dado que estudiar a profundidad un documento tal exige un espacio superior al del presente artículo, el análisis de la Carta Pastoral se realizará a partir de dos ejes básicos: en primer lugar, se abordarán las estrategias empleadas por el autor para fomentar el miedo al comunismo y, enseguida, se desglosarán las características del proyecto social que el documento promovía.

Estrategias para difundir el miedo al comunismo

El principal motivo que orilló al arzobispo de Monterrey a dedicar toda una Carta Pastoral al tema del comunismo fue su impresión de que la arquidiócesis regiomontana se encontraba bajo una "amenaza comunista". Esta percepción se derivó sobre todo de la transición que Cuba experimentó a raíz de la Revolución que triunfó en 1959, y que había llevado a esa nación a constituirse en el primer país latinoamericano en adoptar el socialismo como sistema oficial. Espino consideraba que Cuba había pasado a ser la puerta de entrada del comunismo al resto del continente americano, pues ahora "los jefes comunistas" efectuarían "una gran ofensiva de penetración y conquista en las demás naciones de la América Latina que juzgan terreno propicio".[25] En efecto, para el arzobispo los comunistas ya se encontraban maniobrando incluso en la misma arquidiócesis de Monterrey, pues afirmaba que "ya los profetas del comunismo están entre nosotros enarbolando la bandera blanca de la redención de las masas proletarias y de la justicia social".[26]

[24] A. Tapia Méndez, *op. cit.*, p. 41.
[25] Alfonso Espino y Silva, *Carta Pastoral, op. cit.*, p. 1.
[26] *Ibid.*, p. 2.

La postura que Espino asumió ante el comunismo fue de completo rechazo, actitud que trató de transmitir a la feligresía de la arquidiócesis regiomontana mediante la difusión de su Carta Pastoral. El prelado afirmó que "como Pastor de esta porción de la Grey de Jesucristo, que es la arquidiócesis, sentimos la obligación que nos impone el cargo pastoral, de levantar nuestra voz y de dirigiros una apremiante llamada de alerta para que estéis en guardia ante el gravísimo peligro que nos amenaza".[27] De tal modo, el discurso de Espino era claramente catastrofista, pues su finalidad era difundir el miedo entre los lectores para que estos se mantuvieran en estado de alerta y, de esa manera, evitar un potencial cataclismo.

El arzobispo partió del supuesto de que las actividades de las diversas organizaciones comunistas obedecían a un monumental plan trazado en la Unión Soviética a finales de 1960. Según él, "en la reunión del COMINTERN celebrada en Moscú en diciembre del año pasado, se concibió el plan siniestro y aterrador de conquista a corto plazo. Sus planes de penetración están perfectamente trazados, las fases y las etapas de la campaña están determinadas en todos sus detalles".[28] La finalidad de dicha conquista mundial era presuntamente establecer un tipo de gobierno dictatorial, mismo que "por el terror y la violencia" trataría de "arrancar de cuajo la civilización cristiana y perseguir hasta la completa destrucción a la Iglesia católica".[29] De esta manera, el autor dejó entrever su particular punto de vista con respecto a la Guerra Fría. Los grandes bloques antagónicos eran la Unión Soviética (base del comunismo ateo), por un lado, y la civilización cristiana y la Iglesia católica, por el otro. Dicha visión maniquea no dejaba lugar a puntos intermedios: Occidente representaba el baluarte del cristianismo y Oriente constituía su antítesis. En otra parte del documento, esta visión dicotómica fue aun más explícita: "el conflicto está planteado en forma absolutamente irreductible entre el cristianismo y el ateísmo, entre la civilización y la barbarie, entre la libertad y la esclavitud".[30]

Por otro lado, Espino detalló los rasgos generales del ideario marxista, según su perspectiva. Lo definió como "un sistema filosófico sobre el universo, el hombre

[27] *Ibid.*, p. 3.
[28] *Ibid.*, p. 2. Las mayúsculas están en el original.
[29] Cabe precisar que el acontecimiento al que aludía el arzobispo no fue una reunión de la Comintern (Internacional Comunista), organización que había sido disuelta desde 1943, sino probablemente la Conferencia de los 81 partidos comunistas y obreros. Este congreso se llevó a cabo entre el 10 de noviembre y el 3 de diciembre de 1960 en Moscú, con la finalidad de discutir los problemas que entonces enfrentaba el bloque socialista, así como para intentar dirimir las discrepancias que tenían lugar dentro del movimiento comunista global, especialmente entre la Unión Soviética y China. Véase: Lilly Marcou, *El movimiento comunista internacional desde 1945*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1981, p. 68. La actitud suspicaz de Espino con respecto a este congreso se debía posiblemente a que la Unión Soviética era entonces epicentro de una intensa persecución religiosa, desatada entre 1958 y 1963, durante el régimen de Nikita Jrushchov. Véase Jean Meyer, *La gran controversia. Las iglesias católica y ortodoxa de los orígenes a nuestros días*, México, Tusquets, 2014, p. 405.
[30] Alfonso Espino y Silva, *op. cit.*, p. 31.

y la sociedad, basado en criterios materialistas que pretende abolir la Religión, la familia, la patria, la propiedad privada y todas las libertades; y, por el totalitarismo de Estado, crear la sociedad sin clases en todo el mundo".[31] De esta manera, el arzobispo brindó una visión simplificada sobre el pensamiento marxista, planteándolo en términos negativos y exagerando sus objetivos. Afirmó que la base del marxismo era la negación de la existencia de Dios (postura descrita como "una afirmación errónea que a la vez es una horrenda blasfemia"), lo que lo llevó a concluir que el comunismo se constituía "en ateísmo militante, en odio implacable contra Dios y contra todo lo que es divino y sagrado; en fanatismo que le lleva a declarar la guerra a Dios hasta el total exterminio, hasta la absoluta destrucción, hasta borrar completamente de la tierra el nombre de Dios".[32] Así, el arzobispo pretendió dar la impresión de que la base de la doctrina marxista era, antes que nada, la negación del fundamento de la religión cristiana (la existencia de Dios) y, por lo tanto, dicha ideología constituía un grave sacrilegio y se cimentaba en una falacia.

Por otro lado, como ya se mencionó, desde la época medieval la Iglesia ha utilizado dos artilugios para fomentar el miedo entre la población: *1)* vincular con el diablo todo aquello que no se considera acorde con el cristianismo, y *2)* exagerar el peligro que representan potenciales amenazas externas. Ambas estrategias fueron ampliamente manejadas por Espino, como se verá a continuación.

En primer lugar, el comunismo fue descrito como una ideología de inspiración demoniaca. Las presuntas intenciones soviéticas de conquistar el mundo a corto plazo fueron descritas como "un plan satánico". Los comunistas, según el autor, "vienen vestidos con piel de oveja", pero en realidad eran "lobos rapaces, devorados por el odio y la sed de destrucción",[33] que ocultan "la tremenda y trágica verdad de sus doctrinas perversas, de sus planes monstruosos y de sus fines satánicos".[34] Más adelante contrastó a los comunistas, a quienes consideraba "los hijos legítimos del Padre de la Mentira",[35] con la Iglesia católica, que es "Maestra de la verdad".[36]

Además, el autor aludió a una figura apocalíptica para incrementar la animadversión de los fieles por el socialismo. En la conclusión de su Carta Pastoral,

[31] *Ibid.*, p. 3.
[32] *Ibid.*, p. 5.
[33] Aquí el autor alude a la advertencia de Jesús, consignada en Mateo 7:15: "Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros disfrazados con pieles de ovejas, mas por dentro son lobos voraces". A menos que se indique lo contrario, las referencias bíblicas se han tomado de la edición de 1963 de la *Sagrada Biblia*, Félix Torres Amat (ed.), Toluca, Sociedad Bíblica Católica Nacional, 1963.
[34] Espino y Silva, *op. cit.*, p. 2.
[35] Aquí el autor se refiere al calificativo que Jesús empleó para referirse al diablo, según Juan 8:44: "Vosotros sois hijos del diablo, y así queréis satisfacer los deseos de vuestro padre: él fue homicida desde el principio; y creado justo, no permaneció en la verdad; y así no hay verdad en él: cuando dice mentira, habla como quien es, por ser de suyo mentiroso y padre de la mentira".
[36] Alfonso Espino y Silva, *op. cit.*, p. 28.

Espino afirmó que aún era posible detener "el avance amenazador de este dragón apocalíptico, bermejo, de siete cabezas y de diez cuernos que es el comunismo".[37] Con esto, el arzobispo se refería a la criatura descrita en Apocalipsis 12, ya que, según dicho pasaje bíblico, el dragón (identificado en el versículo 9 como "aquella antigua serpiente, que se llama diablo, y también Satanás, que anda engañando al orbe universo") representa al enemigo escatológico de la Iglesia, institución que a su vez es simbolizada por una mujer[38] y por "los demás de la casta o linaje de ella, que guardan los mandamientos de Dios, y mantienen la confesión de Jesucristo" (v. 17).

En segundo lugar, Espino también recurrió a la estrategia de exagerar la amenaza que el comunismo representaba. Afirmó, por ejemplo, que "el comunismo, extendido por sistema de terror y apoderado de gran parte del mundo es el enemigo de Dios más grande, poderoso e insolente, que haya existido en toda la sucesión de los siglos".[39] De esta manera, el arzobispo propagó la idea de que, en toda la historia humana, el cristianismo no había tenido enemigo más firme y peligroso que el socialismo. El autor incluso consideraba que toda la actividad socialista, llevada a cabo en diversas regiones del mundo, se encontraba controlada desde la Unión Soviética, país que proporcionaba a dicha causa: "todos los millones de rublos que sean necesarios; sus mejores agentes expertos en luchas y revoluciones con experiencia de cuarenta años; el prestigio de sus triunfos desde los políticos por haber extendido el comunismo a más de medio mundo en los últimos quince años, hasta los científicos como sus sputniks; y una red vastísima y perfectamente organizada y dirigida por especialistas de primer orden desde Moscú".[40]

Además de todo esto, Espino afirmó que los comunistas contaban con una organización mundial de espionaje, y con los medios para falsificar documentos oficiales y papel moneda de cualquier país. Asimismo, el prelado afirmó que los comunistas también procuraban atentar contra la familia, núcleo de la sociedad tradicional, y que estos empleaban el aula de clases como un espacio para introducir sus doctrinas entre la población estudiantil.[41] Por otro lado, declaró que la persecución de la Iglesia sería uno de los principales objetivos de la revolución proletaria pues, como se ha señalado, el autor percibía al comunismo como un movimiento satánico, contrario a Dios y, por consiguiente, al catolicismo. Así, afirmaba:

[37] *Ibid.*, p. 48.

[38] Con respecto a la mujer descrita en Apocalipsis 12, una nota de la edición de 1963 de la *Sagrada Biblia*, versión católica Félix Torres Amat, afirmaba lo siguiente: "por acomodación se ha aplicado esto a la Santísima Virgen; pero los sagrados intérpretes convienen generalmente en que el sentido literal es propio de la Iglesia"; véase: *Sagrada Biblia, op. cit.*, p. 290.

[39] Alfonso Espino y Silva, *op. cit.*, p. 6.

[40] *Ibid.*, p. 2.

[41] *Ibid.*, p. 40.

> Y pretenderá acabar con la Iglesia con una campaña sistematizada de calumnias y falsedades contra los sacerdotes para desacreditarlos; y pretenderá separar a los fieles de los sacerdotes, a los sacerdotes de los obispos y a los obispos del papa, y por medio de una persecución violenta incautará las instituciones sociales, suprimirá las escuelas católicas, quemará las iglesias, dejará a los sacerdotes reducidos a la miseria y al escarnio y los asesinará o los expulsará o los sujetará a torturas y métodos psíquicos para deformar su mentalidad y hacerlos adictos al partido.[42]

De esta manera, al referirse a la doctrina marxista, Espino planteó un panorama trágico de lo que ocurriría si el comunismo se llegase a implantar en México y América Latina. Fomentar el miedo entre los feligreses de la arquidiócesis de Monterrey era fundamental para perpetuar un entorno social tradicional, hostil a los cambios culturales que entonces se producían alrededor del mundo; sociedad dirigida moralmente por una Iglesia que se asumía a sí misma como portadora de una verdad absoluta e inmutable.

Se pone así de relieve que el discurso de Espino era esencialmente ideológico, con una marcada intención incitativa (pretende hacer actuar, suscitar prácticas), para lo cual recurrió a estrategias como reificar al referente, al aludir a un comunismo construido por su propio discurso, así como postular una dicotomía absoluta, una bipolaridad ideológica (comunismo vs cristianismo), "valorizando uno de los dos polos para descalificar al otro".[43]

La "civilización cristiana" y la "Ciudad de Dios"

El arzobispo no solo se propuso fomentar el miedo al comunismo en la arquidiócesis de Monterrey, sino que también trató de plantear un proyecto social y nacional tradicional, claramente inspirado en nociones medievales. Dicho plan se formuló como una alternativa al comunismo pues, como se explicó en el apartado anterior, el arzobispo consideraba que ante el presunto avance del socialismo en el mundo, la única solución consistía en preservar Occidente, es decir, a la "civilización cristiana".

La base de este proyecto conservador era la doctrina social de la Iglesia, ideario que el catolicismo sistematizó a finales del siglo XIX como alternativa ante el avance de las ideologías de izquierda. Este pensamiento social cristiano constituye un punto medio entre el capitalismo y el socialismo, ya que, si bien condenaba diversos aspectos negativos del capitalismo, como la explotación de los trabajadores o la distribución desigual de la riqueza, también se oponía a las propuestas marxistas de la colectivización de los medios de producción, la lucha de clases y, sobre todo, el anticlericalismo.

[42] *Ibid.*, p. 18.
[43] Olivier Reboul, *Lenguaje e ideología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 55, 58-59, 66-67.

De tal modo, Espino manifestó estar consciente de los abusos que sufrían los trabajadores por parte de las élites económicas, quienes dejaban de lado la justicia y la caridad para dar lugar al afán de lucro. El arzobispo afirmaba que dicha actitud que los capitalistas asumían con respecto al trabajador, considerado como una herramienta más cuya función era enriquecer al patrón a costa de su propia pobreza, era "una gravísima vileza". Sin embargo, el autor consideraba que dicha situación se producía debido a que "se había relegado al olvido el Evangelio y sus preceptos de justicia y caridad, y la doctrina secular de la Iglesia".[44] En otras palabras, el autor pretendía refutar la idea marxista de que la Iglesia enajenaba a la población para que esta no exigiera mejores condiciones de vida, contribuyendo de tal modo a perpetuar el sistema capitalista.[45] Según el arzobispo era al contrario, pues la Iglesia en realidad era una institución preocupada por el bienestar de los trabajadores, razón por la cual diversos papas habían realizado frecuentes denuncias en busca de mejorar la situación laboral del proletariado.

Sin embargo, tras reconocer y denunciar las deplorables condiciones en que se hallaban muchos trabajadores, Espino consideraba que la solución a dichos problemas no consistía en suprimir el sistema capitalista, sino solo en moderarlo "según los principios de la temperancia y de la justicia y caridad hacia los demás". La propiedad privada no era esencialmente negativa, y la prueba era, según el autor, que el propio Jesús no se había opuesto a ella *per se*, sino a su mal uso. Reformar el sistema capitalista mediante los principios evangélicos era considerado crucial, pues el arzobispo opinaba que "no nos queda otra esperanza de salvación sino el cristianismo".[46]

El autor afirmó que el cristianismo era "la misma esencia de nuestra civilización y la entraña misma de nuestra Patria" y calificó su doctrina como la "más sublime y más fecunda que se basa en los pilares inconmovibles de la verdad y el amor". La Iglesia católica, además, fue descrita como bastión de las demandas sociales en beneficio de los sectores menos favorecidos. Para probarlo, Espino afirmó que la Iglesia había sido la primera institución en denunciar la distribución desigual de la riqueza y, por consiguiente, al "capitalismo egoísta y materialista". También en México la Iglesia había demostrado estar preocupada por la situación de campesinos y obreros, siendo "la primera en levantar, desde fines del siglo pasado, la bandera blanca de la justicia social por las manos de sus obispos y pensadores católicos".[47]

[44] Alfonso Espino y Silva, *op. cit.*, p. 16.

[45] Esta idea se encuentra expresada en la conocida exposición que el propio Karl Marx realizó en 1844: "La religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real del mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíritu. Es el opio del pueblo"; véase: Karl Marx, "Introducción para la Crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel", s.f., disponible en: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1844/intro-hegel.htm

[46] Alfonso Espino y Silva, *op. cit.*, p. 31.

[47] *Ibid.*, p. 33.

Por otro lado, el proyecto social promovido por el prelado asumía una serie de posiciones conservadoras. El papel de la mujer, por ejemplo, se reducía al de ser consorte del hombre y encargada del hogar, lo que era estimado por el arzobispo como una "dignidad altísima".[48] Asimismo, la religión cristiana era considerada como la fuente de las tradiciones y de los valores espirituales y morales del ser humano, razón por la cual las costumbres debían reformarse "conforme a la ley santísima de Dios".[49] Además, la familia tradicional era descrita como la institución que sostenía a la sociedad, y cuyo propósito era la procreación y la educación de los hijos, especialmente en el ámbito religioso.[50]

En el proyecto del arzobispo, la Iglesia católica jugaba un papel predominante, pues se describía como "la mayor fuerza moral de la historia".[51] Esta noción de la preponderancia universal de la Iglesia en la vida social es una clara reminiscencia medieval. Esto se evidencia en el hecho de que Espino se valió de la metáfora agustiniana de la "Ciudad de Dios" al detallar los propósitos del orden social promovido en su Carta Pastoral: "Es la Iglesia Católica la única que posee la doctrina salvadora y la fuerza misteriosa y pujante de la gracia de Dios para hacer de la sociedad terrena la CIVITAS DEI, la Ciudad de Dios, en la que se acate la justicia, reine la verdad, triunfe el amor y se establezca sobre la tierra el reino de Dios".[52]

Como se puede apreciar, el concepto de "Ciudad de Dios" no se empleó de manera metafórica y espiritual, sino que fue utilizado para denominar a la sociedad perfecta que emanaría como fruto del predominio de la Iglesia católica. Así, aunque la "Ciudad de Dios" en la obra de San Agustín es una alegoría que describe un estado espiritual del ser humano, el arzobispo empleó el concepto para detallar un estadio social eventual: el triunfo de la "civilización cristiana" por encima del comunismo.

Dicha noción en torno a una civilización con una esencia católica, se fundamentaba en el antiguo proyecto de la Iglesia de establecer un orden cristiano universal, como se verá enseguida. Durante la Edad Media, la Iglesia católica pretendió ejercer una autoridad absoluta sobre Occidente y sobre toda la cristiandad.[53] De hecho, las ambiciones universalistas del papado, que pasó de representar un primado honorífico entre los demás obispos a intentar imponer su supremacía sobre el resto de los patriarcados, fue una de las razones que más tarde hicieron del cisma entre católicos y ortodoxos algo insalvable. Las aspiraciones de la Iglesia no se limitaban al plano espiritual, pues también abarcaban

[48] *Ibid.*, p. 32.
[49] *Ibid.*, p. 42.
[50] *Ibid.*, pp. 20, 40.
[51] *Ibid.*, p. 33.
[52] *Idem*. Las mayúsculas están en el original.
[53] José Luis Romero, *La Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 124.

el político, quedando esto en evidencia en el hecho de que era el papa quien coronaba y destituía emperadores, demostrando así su supremacía frente al poder civil. Estas pretensiones de la Iglesia fueron gradualmente sofocadas, sobre todo a partir del surgimiento de los Estados modernos a fines del medievo, pues estos prescindieron del papado en aras de consolidar la autoridad del Estado en sus propios territorios.[54]

Sin embargo, en el siglo XIX, con la propagación de la doctrina liberal, las aspiraciones políticas de la Iglesia fueron rechazadas y consideradas anacrónicas, pues los movimientos liberales favorecieron un Estado laico, en el que la religión quedaba limitada al ámbito privado de los individuos. Pese a ello, la Iglesia siguió aspirando al establecimiento en Occidente de un orden cristiano con rasgos medievales hasta bien entrado el siglo XX. En esta línea se encontraba la enseñanza del papa Pío XI sobre la restauración del reinado de Cristo, plasmada en la encíclica *Quas Primas* (1925). En dicho documento, el pontífice condenaba la separación entre la Iglesia y el Estado, al afirmar que el laicismo, descrito como una "peste que hoy inficiona a la humana sociedad", derivaba históricamente del sometimiento de la Iglesia "al poder civil y a la arbitraria permisión de los gobernantes y magistrados". Asimismo, instaba a "los gobernantes de las naciones a dar por sí mismos y por el pueblo públicas muestras de veneración y de obediencia al imperio de Cristo".[55] Se puede decir que Espino reprodujo en su Carta Pastoral la antigua aspiración de restaurar la preponderancia de la Iglesia en la vida política y social, al proponer que la civilización cristiana era la única opción para impedir el avance del comunismo.[56]

Además, el arzobispo anhelaba darle proyección nacional y connotación nacionalista a su propuesta social. Afirmó que ante la propagación del comunismo, los fieles se encontraban frente a una dicotomía: "o con Patria haciendo flamear en nuestros corazones nuestra gloriosa bandera tricolor, o parias sin patria; o con Dios y con Santa María de Guadalupe, o con Satanás".[57] De tal modo, la idea de preservar la civilización cristiana procuraba anclarse en el espíritu nacionalista de los lectores: combatir el comunismo equivalía a un acto patriótico. Asimismo, el arzobispo se refirió a los símbolos patrios y de identidad nacional para reafirmar este planteamiento. No solo aludió a la bandera nacional, sino que sugirió que el movimiento anticomunista se encontraba bajo la tutela y dirección de "Santa

[54] *Ibid.*, p. 163.
[55] "Carta Encíclica *Quas Primas* del sumo pontífice Pío XI", s.f., disponible en; http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas.html
[56] Es importante señalar que esta pretensión de un orden cristiano universal fue finalmente soslayada durante el pontificado de Juan XXIII (1958-1963). Véase: Gustavo Morello, "El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas del catolicismo", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 49, núm. 199, 2007, pp. 83, 86.
[57] Alfonso Espino y Silva, *op. cit.*, pp. 33-34.

María de Guadalupe, Reina de México y Emperatriz de América".[58] La intención del arzobispo era no solo exaltar el celo religioso de la feligresía, apelando además a su sentir patriótico, sino encauzar dicho celo hacia la acción. Por lo tanto, resulta significativo que el arzobispo recurriera a otra analogía medieval: convocó a la realización de una cruzada en contra del comunismo.

En efecto, para preservar la civilización cristiana de los embates del socialismo, el arzobispo convocó a la realización de dos "cruzadas": una de oración y otra de acción.[59] Así, el autor se valió de una analogía entre la campaña anticomunista y las cruzadas medievales, con el fin de conminar a los lectores a tomar acciones contra la amenaza comunista. Su convocatoria de las cruzadas pone en evidencia la intransigencia de su proyecto social: preservar la civilización cristiana implicaba luchar contra los "infieles" de algún modo. Y aunque dichas cruzadas pretendían no ser violentas, el discurso se valía de algunos referentes militares. Por ejemplo, a los feligreses se le denominó cruzados y se les indicó que en los templos de la arquidiócesis serían equipados con dos armas imprescindibles: el rosario y una cruz de madera.[60] De esta manera, al retratar a los feligreses como cruzados, responsables de la defensa de la civilización cristiana, el arzobispo proyectaba la empresa anticomunista como la única legítima, respaldada por Dios mismo, mientras que la doctrina marxista, por consiguiente, era percibida como totalmente incompatible con el cristianismo, incluso como algo demoniaco.

Consideraciones finales

Como se explicó en el planteamiento de este artículo, la Carta Pastoral de Alfonso Espino y Silva sobre el comunismo permite conocer y analizar las ideas religiosas que ejercían influencia en la arquidiócesis de Monterrey durante la Guerra Fría. Si bien el anticomunismo en Monterrey había tenido algunas manifestaciones desde la década de 1930,[61] esta tendencia se agudizó con motivo de algunos de los episodios más tensos de la Guerra Fría, como el triunfo de la Revolución Cubana y el acercamiento que la Unión Soviética comenzó a mostrar hacia algunos países de América Latina, incluido México.

La Carta Pastoral de Espino buscaba inculcar miedo al comunismo entre la feligresía regiomontana, pues el autor no solo se valió de alusiones apocalípticas, sino que, con base en diversas estrategias discursivas, planteó un panorama aciago del proyecto socialista para una sociedad futura. El discurso del arzobispo era

[58] *Ibid.*, p. 48.
[59] *Ibid.*, pp. 34, 37.
[60] *Ibid.*, p. 37.
[61] Durante esa década, a raíz de los constantes movimientos obreros que entonces ocurrieron en Monterrey, el sector empresarial, a través del Centro Patronal de Nuevo León, promovió el desarrollo de una campaña anticomunista, cuyo clímax se verificó con la manifestación anticomunista del 5 de febrero de 1936. Véase: M. Vázquez, *op. cit.*, pp. 9-15.

claramente catastrofista, pues enfatizaba los aspectos negativos del comunismo, provocando un estado permanente de alarma entre los lectores.

Asimismo, el autor formuló un proyecto social conservador, inspirado en evocaciones medievales, y cuyo fundamento era el predominio de la Iglesia en cada aspecto de la vida social. El proyecto del prelado pretendía no solo preservar la civilización cristiana (antítesis de la "barbarie" comunista), sino consumar la construcción de la Ciudad de Dios en la tierra, es decir, una sociedad terrena perfecta dirigida por la Iglesia. La base de esta sociedad sería la doctrina social de la Iglesia, postura que no buscaba la erradicación del capitalismo como los socialistas deseaban, sino solo su atenuación mediante la adopción de los principios evangélicos de justicia social y caridad.

Se puede concluir reafirmando el supuesto de que el discurso religioso no se mantiene invariable, pues el contexto social y cultural en el que este se produce se encuentra en constante cambio. De tal modo, el comunismo dejó de figurar como el principal enemigo de la Iglesia, sencillamente porque la influencia de esta ideología alrededor del mundo decreció durante el último cuarto del siglo XX —la disolución de la Unión Soviética fue el reflejo de esa decadencia—, pero la Iglesia comenzó a identificar nuevas amenazas potenciales que exigían su atención. Por ejemplo, recientemente diversos sectores conservadores se han orientado a combatir los estudios de género, valiéndose de estrategias similares a las aquí analizadas: exageraciones y argumentaciones reduccionistas. Así como en el pasado se difundió la idea de que los comunistas se proponían atentar contra la Iglesia, la familia, la educación y el orden social tradicional hoy en día la llamada "ideología de género" es inculpada de pretender los mismos objetivos. Esto sugiere que el catastrofismo y el fomento del miedo presentan continuidades reconocibles hoy, puesto que no han dejado de formar parte del discurso religioso contemporáneo.

Bibliografía

Bergua Amores, José Ángel, "La potencia de la comunidad. Más allá del discurso catastrofista", *Acciones e Investigaciones Sociales*, 24 de julio de 2007, pp. 131-149.

Blancarte, Roberto, *Historia de la Iglesia Católica en México*. 1929-1982, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio Mexiquense, 1992.

"Carta Encíclica *Quas Primas* del sumo pontífice Pío XI", s.f., disponible en: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas.html

Chenaux, Philippe, "El giro del Concilio. La Santa Sede, los católicos y el comunismo (1959-1978)", *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 21, 2012, pp. 321-336.

Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, 1989.

Di Pasquale, Mariano A., "De la historia de las ideas a la nueva historia intelectual: Retrospectivas y perspectivas. Un mapeo de la cuestión", *Revista Universum*, vol. 1, núm. 26, 2011, pp. 79-92.

Dos Santos, Theotonio, *Concepto de clases sociales*, México, Ediciones Quinto Sol, s.f.

Eliade, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas. De la edad de piedra a los misterios de Eleusis*, vol. I, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1999.

Engels, Friedrich, *Principios del comunismo*, Moscú, Editorial Progreso, 1979.

Espino y Silva, Alfonso, *Carta Pastoral que el arzobispo de Monterrey, Alfonso Espino y Silva, dirige a sus diocesanos sobre el comunismo*, Monterrey, Arquidiócesis de Monterrey, 1961.

Ferraro, Joseph, *La lucha de la Iglesia contra el comunismo. De León XIII al Segundo Concilio Vaticano*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2009.

Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets, 1992.

Garza Cavazos, Juana Idalia, *La educación socialista en Nuevo León, 1934-1940: la atmósfera regiomontana*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2010.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, Anne Staples y Valentina Torres Septién (eds.), *Una historia de los usos del miedo*, México, El Colegio de México/Universidad Iberoamericana, 2009.

Haidar, Julieta, "El poder y la magia de las palabras. El campo del análisis del discurso", en Norma del Río Lugo (comp.), *La producción textual del discurso científico*, Guadalajara, ITESO, 2000, pp. 33-65.

Marcou, Lilly, *El movimiento comunista internacional desde 1945*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1981.

Marx, Karl, "Introducción para la Crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel", s.f., disponible en: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1844/intro-hegel.htm

Meyer, Jean, *La gran controversia. Las iglesias católica y ortodoxa de los orígenes a nuestros días*, México, Tusquets, 2014.

Morello, Gustavo, "El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas del catolicismo", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 49, núm. 199, 2007, pp. 81-104.

Pacheco, María Martha, "¡Cristianismo sí, comunismo no! Anticomunismo eclesiástico en México", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 24, julio-diciembre, 2002, pp. 143-170.

Picazo Tadeo, Manuela, "El discurso religioso como ideología y su reflejo en los medios de comunicación", tesis, Valencia, Universitat de València, 2014.

"Pío IX. Encíclica *Quanta cura* y *Syllabus*", s.f., en http://www.filosofia.org/mfa/far864a.htm

Reboul, Olivier, *Lenguaje e ideología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Río Lugo, Norma del (coomp.), *La producción textual del discurso científico*, Guadalajara, ITESO, 2000.

Rodríguez Araujo, Octavio, "Las luchas de la Iglesia católica contra la laicidad y el comunismo en México", *Estudios Políticos*, núm. 11, enero-abril, 2011, pp. 11-26.

Romero, José Luis, *La Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.

Sagrada Biblia, Félix Torres Amat (ed.), Toluca, Sociedad Bíblica Católica Nacional, 1963.

Tapia Méndez, Aureliano, *Oración fúnebre del Excmo. y Rvmo. Sr. Dr. D. Alfonso Espino y Silva, VIII arzobispo de Monterrey, en el primer aniversario de su muerte, pronunciada por el sacerdote Aureliano Tapia Méndez en la solemne misa celebrada en la Catedral Metropolitana de Monterrey, N.L., México, el 1º. de junio de 1977*, Monterrey, Impresora Monterrey/Ediciones Al Voleo, 1977.

Torres Septién, Valentina, "El miedo de los católicos mexicanos a un demonio con cola y cuernos: el comunismo entre 1950-1980", Pilar Gonzalbo Aizpuru, Anne Staples y Valentina Torres Septién (eds.), *Una historia de los usos del miedo*, México, El Colegio de México/Universidad Iberoamericana, 2009, pp. 311-327.

Treviño Villarreal, Héctor Jaime, *El Sabinazo*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2013.

Vázquez Esquivel, Meynardo, *Los días previos a la* CTM *en Nuevo León, 1935-1936*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1989.

Iglesia y Estado en el debate en torno a la reforma constitucional de 1992

Paolo Valvo*

En el marco de una reflexión general sobre los debates que han acompañado a la Constitución de Querétaro desde su publicación el 5 de febrero de 1917, hasta la reforma promovida a lo largo de la presidencia de Carlos Salinas de Gortari (28 de enero de 1992), este ensayo quiere proponer una primera aproximación —sin ninguna pretensión de exhaustividad— a las narrativas a las que recurrieron algunos de los protagonistas del largo proceso de reforma de los artículos 3º, 5º, 24, 27 y 130 de la ley fundamental mexicana, con respecto al papel desempeñado por la Iglesia católica en la historia nacional; de hecho, este punto fue objeto de confrontación entre varios exponentes de la "cultura laica" —generalmente compartida por los miembros del gobierno— y el mundo eclesial.

Entre los que se oponían a la reforma de la Constitución en materia religiosa, en particular, fue muy frecuente el recurso a la argumentación según la cual la Iglesia católica había desempeñado un papel muy negativo en la historia de México, por representar desde la época colonial un impedimento para el desarrollo cultural y espiritual del pueblo mexicano y el estrechamiento institucional del Estado, de la Independencia a la Revolución. Desde esta perspectiva, que conectaba el marco constitucional vigente con la especificidad de la historia mexicana, la promulgación de artículos anticlericales en la Constitución de 1917 se debía a la necesidad del Estado de defenderse ante un poder que lo había amenazado y, según los críticos de la reforma constitucional, seguía amenazándolo, al menos en ciertos aspectos. Se trataba, en buena medida, de las mismas argumentaciones utilizadas por los partidarios de la legislación anticlerical en el Congreso Constituyente de Querétaro[1] y durante el conflicto religioso cristero.[2]

* Universitá Cattolica del Sacro Cuore.

[1] José Luis Soberanes Fernández, "El anticlericalismo en el Congreso Constituyente de 1916-1917", *Cuestiones Constitucionales. Revista Mexicana de Derecho Constitucional,* XLIII, pp. 199-241, 2017.

[2] Antonio Uroz, *La cuestión religiosa en México*, México, 1926; Alfonso Toro, *La Iglesia y el Estado en México*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1927.

No es difícil, sin embargo, encontrar una impronta de esta particular visión de la historia religiosa mexicana también en la iniciativa de reforma constitucional presentada a las Cámaras en diciembre de 1991 por la Fundación Cambio XXI, que reunía a varios legisladores del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y destacados juristas. En uno de los pasajes más emblemáticos del texto se afirma que:

> El Constituyente de 1917 no solo reafirmó los principios de separación de Estado-Iglesia que habían sido fundamentales en la formación y consolidación del Estado mexicano en el siglo XIX, conservando la libertad de cultos y la educación laica entre otros aspectos. Subordinó, además, a los ministros eclesiásticos y fue más allá al desconocer toda personalidad jurídica a las iglesias. Sin embargo, en muchos de los debates quedó de manifiesto que estas medidas no respondían a un sentimiento antirreligioso. Se debatió con pasión y bajo las experiencias recientes en ese tiempo. Muchas disposiciones en la Constitución de 1917 respondieron a la percepción que identificó a la jerarquía eclesiástica con la causa contrarrevolucionaria y con la dictadura huertista. El apoyo al levantamiento armado contra el gobierno de Calles confirmó a muchos esta disposición. Su comportamiento, en ocasiones más parecido a un partido político (como el Católico de la primera década) que a una congregación religiosa, motivó en buena medida una reacción terminante.[3]

Cabe señalar que el proyecto presentado por el PRI representaba el fruto de una mediación entre las opuestas narrativas que habían animado el debate en torno a la reforma salinista. De esta forma, el juicio sobre el actuar de la Iglesia católica a nivel político en la historia de México —que quedaba implícito también en el discurso público del mismo presidente Carlos Salinas de Gortari—[4] se juntaba a una evaluación más bien desencantada de una necesidad: que las relaciones entre

[3] Maria Eugenia García Ugarte, *La nueva relación Iglesia-Estado en México. Un análisis de la problemática actual*, México, Nueva Imagen, 1993, p. 156

[4] Véase su tercer informe presidencial (1° de noviembre de 1991): "En mi discurso de toma de posesión propuse modernizar las relaciones con las iglesias. Partidos políticos de las más opuestas tendencias han señalado también la necesidad de actualizar el marco normativo. Recordemos que, en México, la situación jurídica actual de las iglesias derivó de razones políticas y económicas en la historia y no de disputas doctrinarias sobre las creencias religiosas por lo que su solución debe reconocer lo que debe perdurar y lo que debe cambiar. Por experiencia, el pueblo mexicano no quiere que el clero participe en política ni acumule bienes materiales. Pero tampoco quiere vivir en la simulación o en la complicidad equívoca. No se trata de volver a situaciones de privilegio sino de reconciliar la secularización definitiva de nuestra sociedad con la efectiva libertad de creencias, que constituye uno de los derechos humanos más importantes. Por eso convoco a promover la nueva situación jurídica de las iglesias bajo los siguientes principios; la separación entre el Estado y las iglesias, respetar la libertad de creencia de cada mexicano, y mantener la educación laica en las escuelas públicas". Cámara de Diputados. Centro de Documentación, Información y Análisis, 2006, pp. 182-183, disponible en: http://www.diputados.gob.mx/sedia/sia/re/RE-ISS-09-06-17.pdf

el Estado y la Iglesia se modernizasen, para favorecer la cohesión social ante los desafíos que el país tenía que enfrentar en el ámbito nacional e internacional al amanecer del tercer milenio.[5]

Aun así, la reconstrucción histórica propuesta por la Fundación Cambio XXI presentaba varios aspectos problemáticos. Aquí me limitaré solo a tres: el primero es la llamada "reafirmación de los principios de separación de Estado-Iglesia" por el Constituyente de 1917, que es muy curiosa, ya que la Constitución de Querétaro no configuró una separación entre dos entidades (si tenemos como referencia conceptual e histórica el régimen de separación que se produjo históricamente por ejemplo en Estados Unidos o en Brasil) sino la sumisión de una —a la que se quitó también la personalidad jurídica— a la otra. Lo hizo notar, entre otros, el diputado federal panista Humberto Aguilar Coronado en una entrevista publicada poco después de la aprobación de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público (15 de julio de 1992), reglamentaria del Art. 130 constitucional. A pesar del apoyo brindado por el Partido Acción Nacional (PAN) al conjunto de la reforma, Aguilar afirmó que su grupo parlamentario había votado en contra del artículo primero de la misma ley, según el cual esta se fundaba "sobre el principio histórico de la separación Iglesia-Estado". De hecho, "hasta ahora —comentaba Aguilar— no se podía hablar en México de este principio como de un principio histórico. Esto ha sido motivo de guerras sangrientas en defensa de la fe, cuando ha habido imposición de parte del Estado, sometimiento, simulación y, por supuesto, violaciones a la Constitución, por el hecho de no corresponder la ley a la aspiración del pueblo en materia religiosa".[6] Este juicio encontraba ciertas consonancias con los expresados sucesivamente por miembros destacados del PRI como José Francisco Ruiz Massieu, según el cual la Constitución de 1917 "se fue por la sujeción de las iglesias al Estado y el anticlericalismo"[7] y José Luis Lamadrid Sauza, quien por su parte afirmó que "las disposiciones de la Constitución de 1917 [...] sustitu-

[5] Al respecto cabe mencionar también el dictamen de la Cámara de Diputados que acompañó la propuesta de reforma constitucional (13 de diciembre de 1991), cuando señala: "Las normas que integran nuestro marco constitucional fueron respuestas a las circunstancias que vivió el país. Ninguna de ellas aparece en el texto de 1917 de manera gratuita o caprichosa. Tienen tras de sí razones y explicaciones. Algunas de estas ya no responden a nuestro tiempo. Por eso, esta iniciativa de reforma constitucional propone la modificación de aquellas normas que definen la situación jurídica de las iglesias, sus ministros y el culto público. Así promovemos la transparencia deseada, el respeto a la libertad de creencias y ratificamos los principios básicos sobre los que se sustenta el Estado mexicano". José Antonio González Fernández, *et al.*, *Derecho eclesiástico mexicano*, México, Porrúa, 2008, p. 161.

[6] Armando Méndez Gutiérrez (ed.), *Una ley para la libertad religiosa*, México, Diana/Fundación Cambio XXI, 1992, p. 58

[7] José Francisco Ruiz Massieu, *El proceso democrático de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 25

yeron el principio de la separación entre el Estado y la Iglesia por el principio de la supremacía del Estado sobre las iglesias".[8]

Antes del tercer informe presidencial de Salinas (1° de noviembre de 1991) —en el que el presidente anunció la inminente reforma constitucional fijando como criterio de la misma "la separación Estado-Iglesia"— el principio separatista, de todos modos, ya había sido definido como intrínseco a la Constitución de 1917 en el tercer informe presidencial de Miguel de la Madrid Hurtado, que de esta forma quizá daba luz a lo que en aquel entonces parecía todavía un horizonte utópico. La perspectiva adoptada por el presidente De la Madrid con respecto a la difícil relación histórica entre el Estado y la Iglesia, sin embargo, difería parcialmente de la narrativa que iba a ser dominante durante la sucesiva gestación de la reforma constitucional; en el mismo informe de 1985, en efecto, De la Madrid abordó el conflicto religioso cristero de la década de 1920 y lo definió como "una guerra religiosa".[9] Como subraya Soledad Loaeza, "fue esta la primera vez, que un presidente definía en esos términos a la rebelión cristera, que siempre había sido considerada un conflicto político"; esto, según la estudiosa, revelaba "una actitud distinta del poder frente a la Iglesia, en todo caso, novedosa".[10]

De aquí llegamos al segundo aspecto cuestionable de la iniciativa de reforma priista, es decir, el juicio según el cual en el Constituyente de 1917 no dominó un "sentimiento antirreligioso", sino únicamente las pasiones políticas del momento. Habría que preguntarse si los autores de la iniciativa leyeron el *Diario de Debates del Congreso Constituyente* en referencia a los debates en torno a los artículo 3º, 24 y 129 (que se volverá 130 en la redacción final). Es francamente imposible, en efecto, no reconocer la raíz profundamente antirreligiosa de intervenciones como las de Francisco Múgica, Enrique Recio, Miguel Alonzo Romero, Modesto González Galindo, José Álvarez, David Pastrana Jaimes, Alberto Terrones Benítez y Celestino Pérez para limitarnos a las más violentas y vulgarmente anticlericales, contra las cuales se opusieron en unas ocasiones las intervenciones más razonables —aunque igualmente fundadas en una convicción anticlerical— de Félix Fulgencio Palavicini, Fernando Lizardi, José Natividad Macías, Alfonso Cravioto y Pedro Chapa.[11]

En tercer lugar, la iniciativa de reforma recondujo las medidas anticlericales al apoyo brindado por la jerarquía eclesiástica a la dictadura de Victoriano Huerta, aunque hablando al respecto de "percepción". No cabe duda de que a lo largo del

[8] José Luis Lamadrid Sauza, *La larga marcha a la modernidad en materia religiosa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 26

[9] Cámara de Diputados. Dirección General de Servicios de Documentación, Información y Análisis, 2012, p. 154, disponible en: www.diputados.gob.mx/sedia/sia/re/RE-ISS-09-06-16.pdf

[10] Soledad Loaeza Tovar, *El fin de la ambigüedad. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, 1982-1989*, México, Imdosoc, 1990, p. 10.

[11] José Luis Soberanes, "El anticlericalismo…", *op. cit.*

proceso revolucionario el actuar político de miembros destacados de la jerarquía eclesiástica y del laicado católico fue efectivamente discutible e imprudente, como lo demuestra el involucramiento de algunos jefes del Partido Católico Nacional y supuestamente del arzobispo de México José Mora y del Río (lo denunció también el delegado apostólico en México, Tommaso Pio Boggiani) en las maniobras que precedieron el golpe contra el presidente Francisco I. Madero. Esto iba a representar desde entonces para los revolucionarios la "tarea original" de la Iglesia mexicana en el siglo XX.[12] Sin embargo, reducir toda la complejidad de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el México contemporáneo —que a su vez tenían sus raíces lejanas en los nodos irresueltos del Regio Patronato novohispano—[13] a una visión meramente justificadora del actuar del Estado y además en nombre de una mera "percepción" era una operación evidentemente simplificadora, en la medida en que no tomaban en cuenta las responsabilidades que incluso la clase dirigente revolucionaria liberal y anticlerical tuvo en el conflicto Estado-Iglesia.

Esto, de todos modos, fue el argumento prevalente en las posturas de la cultura laica, desde las más abiertas hacia la Iglesia —como las compartidas por miembros del gobierno y de las Cámaras y el presidente Salinas— hasta las más hostiles. Ruiz Massieu, por ejemplo, afirmó que "la Guerra Cristera hizo evidente la querella que se instauró con el estatuto eclesiástico que consagró la Constitución de 1917 y con motivo de la simpatía que varios jerarcas católicos dispensaron al porfiriato y al régimen de Huerta".[14] Tenía más matices la opinión del entonces diputado federal José Antonio González Fernández, entre los artífices de la ley reglamentaria de la reforma constitucional, quien en una entrevista de finales de 1992 afirmó que habría "la posibilidad de citar ejemplos de algunos católicos y de algunas autoridades eclesiásticas que vieron con simpatía dicho levantamiento [el de Victoriano Huerta], pero también las de muchos otros católicos que se opusieron". A pesar de esto, según González Fernández, "es un hecho que a la Iglesia se la vio como enemiga; es un hecho también que se dijo que ella constituía una fuerte opositora al triunfo de las causas revolucionarias, a pesar de que Obregón llegó a hablar de que existían coincidencias entre cristianismo y revolución".[15]

[12] Riccardo Cannelli, *Nación católica y Estado laico. El conflicto político-religioso en México desde la Independencia hasta la Revolución (1821-1914)*, México, INHERM, 2012; Paolo Valvo, *Pio XI e la Cristiada. Fede, guerra e diplomazia in Messico (1926-1929)*, Brescia, Morcelliana, 2016.

[13] Alberto De La Hera, *Iglesia y Corona en la América española*, Madrid, Mapfre, 1992; Carlos Salinas Araneda, "Le relazioni Chiesa-Stato in America Latina: introduzione storica", en Juan G. Navarro Floria y Daniela Milani (eds.), *Diritto e religione in America Latina*, Boloña, Il Mulino, 2010; pp. 19-67: Óscar Cruz Barney, "Relación Iglesia-Estado en México: el Regio Patronato Indiano y el gobierno mexicano en la primera mitad del siglo XIX", *Revista Mexicana de Historia del Derecho*, vol. XXVII, 2013.

[14] J.F. Ruiz Massieu, *op. cit.*, p. 27.

[15] J.A. González Fernández, *et al., op. cit.*, p. 12.

Mucho más radical fue el comentario de una voz crítica de la reforma como la de Soledad Loaeza que, en un artículo publicado en mayo de 1987 en la revista *Nexos* sostuvo que:

> en 1917, la institución eclesiástica era un enemigo de la Revolución, no porque así lo hubieran decidido los constituyentes de Querétaro sino porque la jerarquía y grupos importantes de católicos habían colaborado con la contrarrevolución y con la dictadura huertista. Esta alianza *non sancta* colocó a la Iglesia católica mexicana en el campo de la oposición desleal: una oposición subversiva cuya participación política era una amenaza para la paz pública y para la seguridad del Estado. Al margen de la responsabilidad de este último en el estallido de la Cristiada, es innegable que entre 1926 y 1929 la Iglesia católica mexicana hizo honor a su mala fama subversiva al apoyar un levantamiento armado contra el gobierno de Plutarco Ellas Calles.[16]

Este planteamiento de la cuestión histórica permitía a la estudiosa concluir que "el artículo 130 no es anticonstitucional ni viola las garantías individuales ni las libertades fundamentales" y, además, que la Constitución no hacía "de los miembros del clero mexicano ciudadanos de segunda. En realidad los trata como enemigos del Estado que sufrieron una derrota pero que no se han dado por vencidos y hay que mantener en cuarentena [...] La Constitución de 1917 fue el resultado de una guerra. Es, por consiguiente, un documento de vencedores. Se trata de saber ahora si esa guerra de veras ya se acabó".

Esto no excluía, sin embargo, la posibilidad de "discutir una ley que no gobierna y su sustitución por otra que refleje los intereses de la Iglesia y del Estado por igual. Pero antes de cambiar nada es preciso discutir cuáles son los presupuestos de ambos y cuáles sus objetivos".[17]

Dos años después, en el marco de un ciclo de conferencias promovido por el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, la misma Loaeza reiteró su disponibilidad a tomar en consideración la perspectiva de un cambio constitucional, señalando que "es conveniente modificar el Art. 130, pero reconociendo que las partes involucradas son dos: el Estado y las Iglesias, y que ambos tienen interés legítimo en la definición de sus formas de relación".[18] A pesar de la formulación más moderada del discurso, la perspectiva histórica quedaba básicamente invariada: el origen del conflicto Iglesia-Estado tenía a que ver esencialmente con la pretensión de la Iglesia de monopolizar el espacio público.[19]

[16] Soledad Loaeza Tovar, "Iglesia/Estado ¿La guerra terminó?", *Nexos,* V, 1987, disponible en: https://www.nexos.com.mx/?p=4769
[17] *Idem.*
[18] Soledad Loaeza, *El fin de la ambigüedad, op. cit.*, p. 11.
[19] "A lo largo de la historia de México independiente, la Iglesia ha sido una institución que ha jugado un papel central en la organización de la sociedad. En este papel la Iglesia se ha convertido en una referencia central y en una institución que desafía a la autoridad del Estado; que pretende

Otro protagonista de la reforma, el ya mencionado José Luis Lamadrid Sauza, propuso consideraciones similares para justificar, a la luz de la historia, el actuar del Constituyente queretano, al enfatizar la pretensión de la Iglesia católica de representar un ordenamiento jurídico antecedente e independiente con respecto al del Estado. En su libro, *La larga marcha a la modernidad en materia religiosa*, que representa en cierta medida un manifiesto de la narrativa histórica gubernamental, Lamadrid afirma que:

> esta pretensión de la Iglesia católica, o más concretamente de su jerarquía, singulariza a la religión católica respecto de otras confesiones y explica, aunque sea en parte, el por qué cuando se plantea la relación Iglesia-Estado o Estado-Iglesia se piensa en primer lugar en la Iglesia católica. Por tanto, no resulta sorprendente el constatar que, durante los últimos 150 años, una gran diversidad de Estados nacionales haya tenido problemas, de grados diferentes de gravedad, con la Iglesia católica.[20]

Con respecto a México, según Lamadrid, la emanación de las constituciones de 1857 y 1917 y además la constitucionalización —en 1873— de las Leyes de Reforma habían ofrecido a la jerarquía católica la ocasión para "descalificar al ordenamiento jurídico mexicano", lo que originó "la decisión política de constreñir el fenómeno religioso al ámbito interno de los individuos" para enfrentar "la resistencia de la Iglesia al proceso de secularización adoptado por el pueblo mexicano".[21] Todo esto, lejos de dar lugar a lo que Loaeza llamaba una "complicidad equívoca",[22] es decir la coexistencia pacífica de la Iglesia y el Estado desde 1940 bajo el marco legal de una constitución continuamente desatendida, según Lamadrid permitió que floreciese "una sociedad plural y tolerante con la madurez suficiente para replantearse y redefinir el papel de la religión en la sociedad civil, la participación en la vida nacional de agrupaciones sociales cuyo elemento de cohesión es la religión y en suma delinear los perfiles de la relación Estado-iglesias para el tercer milenio".[23]

Destaca, en la postura del jurista y político priista, la abstracción del concepto de "pueblo mexicano" como autor y promotor del proceso de secularización. Se trata, con toda evidencia, de una visión unilateral del desarrollo histórico

---

ser la instancia, la única institución válida para organizar a la nación mexicana, de allí el conflicto entre la Iglesia y el Estado. El conflicto tiene raíces muy hondas, porque ambas instituciones se disputan el universo de los símbolos y las creencias, que el Estado pretende poblar con la ideología nacionalista, mientras que la Iglesia propone un contenido distinto, no siempre compatible con el mundo secularizado del Estado mexicano". *Ibid*., p. 8

[20] J. L. Lamadrid Sauza, *La larga marcha…, op. cit.*

[21] *Ibid.*, pp. 214-215.

[22] S. Loaeza Tovar, *El fin de la ambigüedad…, op. cit.*, p. 6.

[23] J. L. Lamadrid Sauza, *La larga marcha…, op. cit.*, p. 215.

mexicano, que hace de los constituyentes queretanos los únicos intérpretes de las necesidades del pueblo, a pesar de la muy escasa representatividad democrática del mismo Congreso constituyente, que a lo largo de los últimos cincuenta años ha sido subrayada por varios autores.[24] Un corolario indispensable de esta visión es la rígida división de la Iglesia entre jerarquía eclesiástica y pueblo fiel, el cual vería paradójicamente sus intereses religiosos mejor guardados por el Estado liberal anticlerical que por el clero y los obispos. A este propósito, ampliando la mirada al conjunto de la cultura laica mexicana (en la que hubo puntos de vista muy diferenciados entre sí, favorables y hostiles a la reforma constitucional), no parece casual el interés que parte de los medios de comunicación dedicó a lo largo del periodo de gestación de la reforma (al menos desde el primer viaje mexicano de Juan Pablo II en 1979) al tema de la teología de la liberación en América Latina y a sus corrientes más peleadas con la jerarquía eclesiástica y con la Santa Sede.

En lo que se refiere a la elaboración de narrativas favorables al cambio legislativo en el ámbito eclesiástico, uno de los acontecimientos más relevantes que precedieron a la reforma constitucional fue la decisión de la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM) de celebrar, en el marco de su XXXIII Asamblea Plenaria, una Asamblea Extraordinaria de Estudio para reflexionar "sobre la relación de la Iglesia-Pueblo de Dios, con la comunidad política, a fin de quitar toda ambigüedad a este respecto, lograr unidad de criterios y finalmente dar una orientación sólida y segura al Pueblo de Dios".[25] El encuentro de estudio, que tuvo lugar en Guadalajara los días 28 de enero a primero de febrero de 1985, ofreció a los obispos la oportunidad de presentar a la opinión pública su propio plan de trabajo para alcanzar el objetivo de un cambio del marco legislativo. El presidente de la CEM, el arzobispo de Jalapa monseñor Sergio Obeso Rivera, presentó una evaluación serena del pasado, en la que el arzobispo, comentando la muy profunda conmistión entre el poder político y el poder religioso que había caracterizado históricamente el catolicismo mexicano, debido a la herencia del patronato, admitió ciertas faltas de comprensión de las exigencias de la modernidad política por parte del episcopado, abogando al mismo tiempo por una lectura desapasionada de la historia nacional.[26] Su reflexión concluyó con la referencia a un tema clave

[24] James Lloyd Mecham, *Church and State in Latin America*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1966, pp. 384-385; Peer Christopher Stanchina, *Das Verhältnis von Staat und Kirche. Seit der Revolution von 1910/1917 bis Heute*, Múnich, C.H. Beck, 1978, pp. 10-11; José Miguel Romero de Solís, *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*, México, Imdosoc/El Colegio de Michoacán/Archivo Histórico del Municipio de Colima/Universidad de Colima, 2006, pp 229-230; José Luis Soberanes Fernández, *Y la Revolución se hizo Constitución*, México, Porrúa, 2016, p. XI.

[25] Conferencia del Episcopado Mexicano, *Sociedad civil y sociedad religiosa. Compromiso recíproco al servicio del Hombre y bien del País*, México, Librería Parroquial de Clavería, 1985, p. 5

[26] "No es de pensarse que los obispos, antecesores de nosotros, hayan sido acertados en todo ni exentos de limitaciones, pero seguramente estaban muy lejos de corresponder a la imagen defor-

en todas las narrativas católicas en torno a las relaciones Estado-Iglesia, es decir la identificación entre catolicismo e identidad nacional:

> Nada ni nadie podrá separar a la Iglesia Mexicana del pueblo mexicano con el que prácticamente se identifica. La historia del pueblo —con sus luces y sombras— es también la historia de la Iglesia; y su presente —con sus retos y esperanzas— es también el presente de la comunidad católica reunida en torno a sus legítimos Pastores. Estos Pastores no están en competencia con las autoridades civiles, ni quieren volver atrás el reloj de la Historia. La idea y el propósito de ellos son de colaboración al servicio del hombre y del País al que se deben.[27]

En una sucesiva entrevista con Óscar Hinojosa, publicada en la revista *Proceso* el 8 de septiembre de 1986, Obeso Rivera tuvo la oportunidad de precisar ulteriormente su punto de vista. Al periodista, que le pedía contestar si era falso que la Iglesia había estado siempre al lado de la reacción política, Obeso contestó que esto era "el punto que más pesa sobre la Iglesia en la opinión de México, cuando se busca un estatuto más real, objetivo y de acuerdo con los derechos humanos". De aquí el arzobispo, reconociendo que "la Iglesia está compuesta de seres humanos y está inmersa en la historia", y por eso "participa de todas las ventajas y desventajas de los hombres y la mentalidad de su tiempo", invitó a no juzgar "actitudes del pasado con criterios del presente", destacando además la necesidad de revisar "muchos aspectos de nuestra historia oficial".[28] Con respecto a la participación de la Iglesia en la vida de la sociedad, Obeso aclaraba que a la Iglesia se le debía reconocer la libertad "de opinar sobre los acontecimientos de la nación", ya que su opinión no podía "determinar el curso de la nación", sino que representará únicamente "una opinión más cualificada. Estamos perfectamente conscientes

---

mada de ellos con que se solía alimentar a la niñez mexicana. Estos hombres de su época no pudieron prever —o no quisieron aceptar— el papel que se nos asignaba en el reparto hegemónico, y tampoco entendieron que el poder que tenían, adquirido por su imbricación con el gobierno, debía darse ya por terminado. No entendieron que era mucho mejor la separación de la Iglesia y del Estado. No lo entendieron. Pero su buena fe y su amor a la patria están fuera de toda sospecha. Todas estas cosas son dolorosamente actuales. Yerran o mienten quienes dicen que la historia lo ha resuelto todo. Es verdad que la Iglesia mexicana no volverá al pasado y que no busca la unión con el Estado. Que no pretende tomar una vez más sobre sí lo que pertenece por competencia al poder civil. Solo este tiene capacidad administrativa, apoyado en sus recursos y su coacción. Pero la negación de personalidad jurídica a la Iglesia y la supresión de derechos universalmente reconocidos sigue clamando rectificación y justicia". *Ibid.*, p. 10.

[27] *Ibid.*, p. 11.

[28] "Cuando la historia la escriben los vencedores, es muy difícil que se expresen con objetividad en relación a los vencidos. Yo digo como persona, como mexicano y como obispo, que es muy desagradable que se nos señale siempre como elementos totalmente negativos en nuestra patria, porque resulta que para muchos —la historia oficial—, la presencia de la Iglesia en México, desde que nació hasta el presente, es nefasta. Esa es una visión maniquea. Está llegando el tiempo de revisar esas posiciones para ver si corresponden realmente a este esquema ampliamente difundido". Óscar Hinojosa, "La misión evangélica ordena dejar las sacristías, afirma Sergio Obeso", *Proceso*, 64, 1986, p. 12.

—seguía Obeso— de que no vivimos en un régimen de cristiandad, sino en una sociedad plural. No consideramos a nuestro pueblo un menor de edad para que cualquier opinión de la Iglesia se considerara dogma de fe. No pasaría nada, que no fuera ganar en democracia y capacidad de integrar una nación de personas conscientes y participantes".[29]

Bastante distinta de la de Obeso era, al parecer, la mirada del obispo de Ciudad Obregón, Luis Reynoso Cervantes, en lo que se refiere a la separación Estado-Iglesia en el siglo XIX y a la libertad religiosa. Comentando la postura de unos católicos liberales, según los cuales "la Iglesia no podía ser libre sino en el seno de la libertad general, de otra suerte la libertad solo sería aprovechada para hacer el mal y difundir el error", Reynoso afirmaba en efecto que

> hasta este punto la posición de estos católicos era muy justificable y legítima, lo malo fue que se olvidaron de que la Iglesia no reniega de sus derechos ni del principio de que solo la verdad y el bien tienen derecho a reinar. Llegaron, en efecto, estos católicos a tal punto que saludaron a la libertad moderna como progreso sobre los regímenes anteriores. Afirmaban que, si el otro régimen había sido conveniente para la infancia de la Iglesia, el régimen del derecho común era el más conveniente para la edad adulta de la Iglesia. En otras palabras, se olvidaron de que solo se trataba de escoger el menor mal y el mayor bien posible, de que esa situación era solamente impuesta por circunstancias especiales y fortuitas, y que por ello la Iglesia lo toleraba. Finalmente, no tuvieron en cuenta que ellos como católicos no podían renunciar al deseo de que la situación cambiara y de que triunfara el bien y la verdad, porque es necesario que la sociedad se construya según los planes de Dios y no según los caprichos y desórdenes de los hombres.[30]

Más adelante el mismo obispo, comentando la Constitución de 1917, denunció el hecho de que esta permitiese la libertad religiosa en el sentido de la indiferencia religiosa, ya que "cada quien puede profesar la religión que quisiere: es decir, aparecen todos los errores del Liberalismo".[31] Al menos en su letra, los juicios de Reynoso no parecían exactamente conformes al espíritu de la declaración conciliar sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae* (7 de diciembre de 1965), que representaba el fruto de una larga evolución del magisterio pontificio (al menos de León XIII a Pío XII) sobre la distinción entre la esfera religiosa —en la que la Iglesia, aunque reconociendo la libertad religiosa como derecho inalienable de la persona humana, no renuncia a reivindicar su carácter de única fe verdadera— y la esfera civil, donde del reconocimiento del derecho a la libertad religiosa emana necesariamente el pluralismo religioso. A nivel político, su evaluación de la Cons-

[29] *Idem*.
[30] Conferencia del Episcopado Mexicano, *op. cit.*, pp. 429-430
[31] *Ibid.*, p. 433

titución no coincidía además con la de otros obispos que, aunque críticos de la ley fundamental mexicana, lamentaban públicamente la negación de espacios de libertad para la Iglesia sancionada por aquella y no la afirmación del pluralismo religioso. Véase al respecto lo que declaró por ejemplo el obispo auxiliar de México y presidente del Centro para la Comunicación Social del Episcopado Genaro Alamilla Arteaga durante una entrevista hecha por Adolfo Sánchez Rebolledo y publicada en septiembre de 1989:

> Nuestra Iglesia no está en contra de la Constitución. Sabemos que es la ley fundamental y rectora del país. El hecho es que, por los avatares de la historia que conocemos, se recargó la tinta. No sé si la expresión que voy a usar sea aceptable, pero ante estos problemas yo he llegado a pensar que el vencedor se despachó con la cuchara grande. Y nosotros sabemos muy bien, por ética simple, que el vencido jamás pierde derechos; el vencido, el más condenable de los vencidos, tiene que gozar de derechos humanos. Eso es obvio.[32]

Ante la hipótesis de ver la reforma de la Constitución como la "gran conquista del vencido", evocada por el entrevistador, Alamilla precisó entonces que "la Iglesia no quiere ser vencedora en ese sentido negativo de la palabra. La Iglesia simplemente busca que se reconozcan derechos que son reconocidos en el mundo entero; más de ciento cincuenta y dos países en el mundo reconocen la personalidad jurídica de esta iglesia".[33]

En el marco del progresivo acercamiento entre el Estado y la Iglesia que iba desarrollándose bajo la presidencia Salinas de Gortari, la visita del pontífice Juan Pablo II a México del mayo de 1990 jugó un papel evidentemente protagónico para fortalecer las diferentes narrativas utilizadas por el catolicismo mexicano —y en ciertos aspectos por el mismo presidente Salinas— para lograr el objetivo del cambio jurídico. Central fue por ejemplo la insistencia sobre el deber de "superar viejos enfrentamientos [para] fomentar una creciente solidaridad entre todos los mexicanos, que los lleve a acometer con amplitud de miras un decidido compromiso por el bien común", como dijo el Pontífice en la ceremonia de bienvenida al aeropuerto internacional de la Ciudad de México, el 6 de mayo de 1990. La afinidad de estas palabras de Wojtyla con el Programa Nacional de Solidaridad empujado por el presidente fue a continuación subrayada por Salinas de Gortari, el cual, según se refiere en sus *Memorias*, durante el diálogo personal con el pontífice en Los Pinos tuvo la oportunidad de aclarar una vez más que la confrontación entre la Iglesia y el Estado en México no era ideológica sino "por motivos históricos".[34]

[32] Adolfo Sánchez Rebolledo, "Los motivos de la Iglesia. Una entrevista con Genaro Alamilla Arteaga", *Nexos* IX, 1989, disponible en: https://www.nexos.com.mx/?p=5585
[33] *Idem*.
[34] Carlos Salinas de Gortari, *México. Un paso difícil a la modernidad*, Barcelona, Plaza y Janés, 2000, p. 279

Por otro lado, la esperanza y el dinamismo que según el pontífice tenían que caracterizar la presencia de México en el concierto de las naciones, no podían sino fundarse en "los mismos principios cristianos que han informado la vida de la nación mexicana". La identificación entre catolicismo e identidad nacional —propuesta hasta aquel entonces por varios exponentes de la Iglesia y del mundo católico en el debate en torno a la Constitución y su reforma— se vio así legitimada oficialmente por el jefe de la Iglesia universal que, en otra ocasión, ante la Conferencia del Episcopado Mexicano (12 de mayo), afirmó además que "México es una realidad que ha hecho de la fe parte de su propia identidad".[35]

Una síntesis bastante eficaz de los temas centrales de las narrativas católicas y de la narrativa salinista fue ofrecida, poco antes del comienzo oficial del camino de la reforma constitucional, por el jefe del grupo parlamentario de Acción Nacional a la Cámara de Diputados, Diego Fernández de Cevallos, a lo largo del debate que precedió la lectura del tercer informe presidencial del presidente Salinas, el primero de noviembre de 1991:

> México no puede seguir practicando una política interior e internacional, que en algunos ámbitos sea reflejo de situaciones y mentalidades ya superadas y que además mantengan al país al margen de su propia juridicidad. Desde esta perspectiva, reiteramos nuestra convicción y nuestra exigencia de que se reformen las leyes que se refieren a las iglesias y al culto religioso. Nadie razonablemente puede desear, en esta materia, el retorno a un pasado que jamás debe repetirse. Pero ciertamente, es tiempo que se precisen y definan sanas relaciones del Estado y las iglesias, para que estas instituciones en el ámbito de su respectiva competencia, sirvan cabalmente a la sociedad. En un país de mayoría católica, esto es además la debida aceptación de la realidad sociocultural y uno de los elementos centrales de nuestra identidad nacional.[36]

[35] No faltó, en estas palabras del pontífice, una referencia directa al tema de la reforma: "Un tema que ciertamente os preocupa, como pastores de la Iglesia en México, es el de la presente legislación civil en materia religiosa, por sus innegables y múltiples repercusiones en la vida de vuestras comunidades eclesiales. A este respecto, hago mías las palabras pronunciadas por monseñor Adolfo Suárez Rivera, arzobispo de Monterrey y presidente de la Conferencia del Episcopado Mexicano, en su discurso inaugural de la última Asamblea Plenaria: 'La Iglesia en México quiere ser considerada y tratada no como extraña, ni menos como enemiga a la que hay que afrontar y combatir, sino como una fuerza aliada a todo lo que es bueno, noble y bello'. Por otra parte, habéis reiterado con firmeza la enseñanza del Concilio Vaticano II, de que la Iglesia 'no pone su esperanza en privilegios dados por el poder civil' *Gaudium et spes*, 42 recordando además, a los clérigos la prohibición canónica de participar en el ejercicio de la potestad civil (cf. Código de Derecho Canónico, can. 285, § 3). Asimismo, en un Estado de derecho, el reconocimiento pleno y efectivo de la libertad religiosa debe ser a la vez fruto y garantía de las demás libertades civiles. A este respecto cabe precisar que la libertad religiosa abarca mucho más que la simple libertad de creencia y de culto". Juan Pablo II, "Viaje apostólico a México y Curaçao", 6-14 de mayo de 1990, disponible en: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/travels/1990/travels/documents/trav_messico.html

[36] Cámara de Diputados, *Informes presidenciales, op. cit.*, p. 148

Conclusión

Hoy como entonces, la naturaleza política de muchos juicios de carácter histórico que acompañaron la modificación de la Constitución promovida por Carlos Salinas de Gortari parece evidente, y esto se explica a la luz de la necesidad de conciliar posiciones aparentemente irreconciliables. El hecho de que se haya logrado conciliarlas —aunque solo a nivel político— puede ser considerado un mérito del presidente Salinas y de quienes han apoyado su esfuerzo de mediación. Por otro lado, sin embargo, la memoria de los conflictos que opusieron la Iglesia al Estado y el Estado a la Iglesia en México parece un recuerdo todo menos compartido. Esto, inevitablemente, afecta los actuales debates entre los defensores de una concepción rígida —y aun dogmática en ciertos casos— de la laicidad del Estado y los que, en nombre del derecho de libertad religiosa (tal vez no sin ambigüedades), abogan por una visión más amplia e incluyente de la misma laicidad. El debate sobre la modificación al artículo 24 constitucional propuesta en 2010 por el diputado priista José Ricardo López Pescador —y después aprobada (aunque con muchas modificaciones) en 2013 junto con una reforma al artículo 40—[37] y las polémicas que han acompañado la visita a México del papa Francisco en febrero de 2016 (muy parecidas a las que surgieron con ocasión de los precedentes viajes de Juan Pablo II y Benedicto XVI) parecen ejemplos emblemáticos al respecto.

A la luz del panorama aquí esbozado parece inevitable concluir que la relación entre fe católica e identidad nacional sigue siendo un tema complejo y controvertido que, si mal entendido, puede alimentar, por un lado, un laicismo hostil hacia la libertad religiosa y, por otro, un catolicismo sin la necesaria profundidad crítica e histórica. A este respecto no es ocioso destacar las reflexiones que Octavio Paz, en un artículo publicado el 10 de octubre de 1985 en *El País*, dedicaba a las raíces profundas de la identidad nacional mexicana. La ocasión le había sido ofrecida por el trágico sismo de 19 de septiembre de aquel mismo año, y el excepcional trabajo de la sociedad civil —en la que destacó por su presencia la Iglesia católica—[38] en pro de los más necesitados. Frente a este espectáculo el poeta comentaba:

> Estas semillas de solidaridad, fraternidad y asociación no son ideológicas, quiero decir, no nacieron con una filosofía moderna, sea la de la Ilustración, el liberalismo o las doctrinas revolucionarias de nuestro siglo. Son más antiguas, y han vivido dormidas en el subsuelo histórico de México. Son una extraña mezcla de impulsos libertarios, religiosidad católica tradicional, vínculos prehispánicos y, en fin, esos lazos espontá-

[37] José Luis Soberanes, "La reforma al artículo 24 constitucional de 2013 o el parto de los montes", *Ars Iuris. Revista del Instituto Panamericano de Jurisprudencia*, IL, 2013, pp. 289-304; Bernardo Barranco, *Las batallas del Estado laico. La reforma a la libertad religiosa*, México, Grijalbo, 2016.

[38] Soledad Loaeza, *El fin de la ambigüedad…, op. cit.*; Andrea Mutolo, "Hacia una conciliación entre la Iglesia católica y el Estado: el Arzobispado de México y el Departamento del Distrito Federal después del sismo de 1985", *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. XXIII, núm. 67, 2016.

neos que el hombre inventó al comenzar la historia. Kropotkin y Santo Tomás, Suárez y Rousseau, suspendiendo por un momento sus disputas, habrían aprobado con una sonrisa conmovida la conducta del pueblo. Las raíces comunitarias del México tradicional están intactas. La acción popular recubrió y rebasó en unas pocas horas el espacio ocupado por las autoridades gubernamentales. No fue una rebelión, un levantamiento o un movimiento político: fue una marea social que demostró, pacíficamente, la realidad verdadera, la realidad histórica de México. O, más exactamente: la realidad intrahistórica de la nación. La enseñanza social e histórica del sismo puede reducirse a esta frase: hay que devolverle a la sociedad lo que es de la sociedad. Los gérmenes del renacimiento están en el origen. Son los de nuestro comienzo. Han sobrevivido a muchas desdichas y tradiciones, a la seducción de la falsa modernidad y a las simplificaciones de las ideologías. Hay que preservarlos y vivificarlos. Sería funesto que se desvaneciesen o volviesen a ocultarse.[39]

Bibliografía

Barranco, Bernardo, *Las batallas del Estado laico. La reforma a la libertad religiosa*, México, Grijalbo, 2016.

Cámara de Diputados, Centro de Documentación, Información y Análisis, *Informes presidenciales. Carlos Salinas de Gortari*, 2006, disponible en: http://www.diputados.gob.mx/sedia/sia/re/RE-ISS-09-06-17.pdf

Cámara de Diputados - Dirección General de Servicios de Documentación, Información y Análisis, *Informes presidenciales. Miguel de la Madrid Hurtado*, 2012, disponible en: www.diputados.gob.mx/sedia/sia/re/RE-ISS-09-06-16.pdf

Cannelli, Riccardo, *Nación católica y Estado laico. El conflicto político-religioso en México desde la Independencia hasta la Revolución (1821- 1914)*, México, INHERM, 2012.

Conferencia del Episcopado Mexicano, *Sociedad civil y sociedad religiosa. Compromiso recíproco al servicio del Hombre y bien del País*, México, Librería Parroquial de Clavería, 1985.

Cruz Barney, Óscar, "Relación Iglesia-Estado en México: el Regio Patronato Indiano y el gobierno mexicano en la primera mitad del siglo XIX", *Revista Mexicana de Historia del Derecho*, vol. XXVII, 2013, pp. 117-150.

De la Hera, Alberto, *Iglesia y Corona en la América española*, Madrid, Mapfre, 1992.

García Ugarte, Marta Eugenia, *La nueva relación Iglesia-Estado en México. Un análisis de la problemática actual*, México, Nueva Imagen, 1993.

González Fernández, José Antonio, José Francisco Ruiz Massieu y José Luis Soberanes Fernández, *Derecho eclesiástico mexicano*, México, Porrúa, 2008.

Hinojosa, Óscar, "La misión evangélica ordena dejar las sacristías, afirma Sergio Obeso", *Proceso*, 64, 1986, pp. 10-13.

[39] Octavio Paz, "Escombros y semillas", *El País*, 10 de octubre de 1985, disponible en: https://elpais.com/diario/1985/10/10/opinion/497746806_850215.html

Juan Pablo II, "Viaje apostólico a México y Curaçao", 6-14 de mayo de 1990, disponible en: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/travels/1990/travels/documents/trav_messico.html

Lamadrid Sauza, José Luis, *La larga marcha a la modernidad en materia religiosa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Loaeza Tovar, Soledad, "Iglesia/Estado. ¿La guerra terminó?", *Nexos* V, 1987, disponible en: https://www.nexos.com.mx/?p=4769

Loaeza Tovar, Soledad, *El fin de la ambigüedad. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, 1982-1989*, México, Imdosoc, 1990.

Mecham, James Lloyd, *Church and State in Latin America*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1966.

Méndez Gutiérrez, Armando (ed.), *Una ley para la libertad religiosa*, México, Diana/Fundación Cambio XXI, 1992.

Mutolo, Andrea, "Hacia una conciliación entre la Iglesia católica y el Estado: el Arzobispado de México y el Departamento del Distrito Federal después del Sismo de 1985", *Cuicuilco. Revista de Ciencias*, vol. XXIII, núm. 67, 2016.

Paz, Octavio, "Escombros y semillas", *El País*, 10 de octubre de 1985, disponible en: https://elpais.com/diario/1985/10/10/opinion/497746806_850215.html

Romero de Solís, José Miguel, *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*, México, Imdosoc/El Colegio de Michoacán/Archivo Histórico del Municipio de Colima/Universidad de Colima, 2006.

Ruiz Massieu, José Francisco, *El proceso democrático de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Salinas Araneda, Carlos, "Le relazioni Chiesa-Stato in America Latina: introduzione storica", en Juan G.Navarro Floria y Daniela Milani (eds.), *Diritto e religione in America Latina*, pp. 19-67, Boloña, Il Mulino, 2010.

Salinas de Gortari, Carlos, México. *Un paso difícil a la modernidad*, Barcelona, Plaza y Janés, 2000.

Sanchez Rebolledo, Adolfo, "Los motivos de la Iglesia. Una entrevista con Genaro Alamilla Arteaga", *Nexos* IX, 1989, disponible en: https://www.nexos.com.mx/?p=5585

Soberanes Fernández, José Luis, "La reforma al artículo 24 constitucional de 2013 o el parto de los montes", *Ars Iuris. Revista del Instituto Panamericano de Jurisprudencia*, IL, 2013, pp. 289-304.

Soberanes Fernández, José Luis, *Y la Revolución se hizo Constitución*, México, Porrúa, 2016.

Soberanes Fernandez, José Luis, "El anticlericalismo en el Congreso Constituyente de 1916-1917", *Cuestiones Constitucionales. Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, XLIII, 2017, pp. 199-241

Stanchina, Peer Christopher, *Das Verhältnis von Staat und Kirche. Seit der Revolution von 1910-1917 bis Heute*, Múnich, C.H. Beck, 1978.

Toro, Alfonso, *La Iglesia y el Estado en México*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1927.

Uroz, Antonio, *La cuestión religiosa en México*, México, 1926.

Valvo, Paolo, *Pio XI e la Cristiada. Fede, guerra e diplomazia in Messico (1926-1929)*, Brescia, Morcelliana, 2016.

TERCERA PARTE

PRÁCTICAS

Un proyecto católico con tintes de modernidad en la arquidiócesis de Michoacán, 1900-1911

Miriam Araceli Pimentel Espinoza*

El presente trabajo tiene como objetivo analizar y argumentar cómo a finales del porfiriato la Iglesia michoacana, presidida por Atenógenes Silva y Álvarez Tostado, emprendió proyectos que contenían elementos modernos,[1] contribuyendo así a mejorar algunos ámbitos de la sociedad de aquel entonces, entre los que destacan el educativo y las asociaciones obreras, que a su vez contribuyeron a la construcción de la nación mexicana. En esa línea, retomaremos la consideración de Mark Overmyer-Velázquez cuando sostiene que la Iglesia "necesita volver a ser considerada ya no como una criada del gobierno y como un estorbo para la modernización, sino como parte integral de los procesos de modernización en los niveles tanto ideológico como material".[2]

Al iniciase el siglo XX, México había logrado modernizarse en algunas áreas, sobre todo en lo económico y en ciertos aspectos políticos, lo que conllevaba un componente de cambio social que afectó al conjunto de las esferas del acontecer humano.[3] En este trabajo se revisa una parte de este proceso de cambio social, en el que a partir del pensamiento católico, la Iglesia trató de integrarse y ser parte de la modernización que experimentaba el país, al asimilar y defender su lugar e idea de modernidad, idea que llevaba consigo el concepto de progreso.[4]

* Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

[1] Lo moderno es entendido como aquello que está vigente y garantiza su solución de continuidad al futuro. Pablo Serrano Álvarez, "Modernidad", en Javier Torres Parés y Gloria Villegas Moreno (coords.), *Diccionario de la Revolución Mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 676.

[2] Citado en Patricio Herrera González, "El primer fruto de las libertades conquistadas, catolicismo social y aprendizaje político en tiempos de la revolución, Zamora (1909-1913)", *Relaciones*, núm. 137, 2014, p. 249.

[3] Pablo Serrano Álvarez, *op. cit.*, p. 677.

[4] El antecedente directo estuvo en las decisiones que tomó la jerarquía eclesiástica plasmadas en la publicación de la *Instrucción pastoral* de 1875, documento en el cual manifestaron sus prioridades para reorganizarse y respetar a las autoridades civiles. El instrumento señalaba instrucciones precisas para su revitalización, entre ellas el fomento de la educación católica y la organización

Para la Iglesia michoacana estaba claro que dicho concepto era:

> La palabra divina que encierra un sinnúmero de ideales, de aspiraciones y de grandezas […] el completo desarrollo de las facultades físicas, intelectuales y morales, he aquí el progreso individual; el bien posible en el mayor número posible de ciudadanos. El desarrollo físico, es decir, la aplicación de todas las leyes higienistas, la educación física del cuerpo, precaverse de todas las enfermedades que contagian el cuerpo y minan la existencia, evitar todos los vicios que traen consigo tantas enfermedades con todas sus funestas consecuencias […] llevar una vida regulada. El desarrollo intelectual, este es la educación científica y religiosa. El desarrollo moral que consiste en las buenas costumbres públicas y privadas; la buena urbanidad y la completa moralización en todos los sentidos.[5]

En el contexto del siglo XIX, no es descabellado sostener que el régimen de Porfirio Díaz Mori dio a México una generación de paz y estabilidad sin precedentes, aunque la conocida *pax* porfiriana parecía imperfecta por basarse en la represión recurrente. De cualquier modo, la continuidad de su gobierno contrastó con los cincuenta años posteriores a la época de la Independencia, en los que prevaleció un conflicto político endémico. Para lograrlo, Díaz resolvió poner freno a las facciones, borrar los frentes de batalla entre liberales y conservadores, y crear un régimen fuerte y centralizado en torno a su propia persona.[6] En este tenor, su gobierno liberal mantuvo —en la práctica— relaciones cordiales, de amistad y colaboración con la jerarquía eclesiástica, favoreció la reestructuración de la Iglesia como institución, que ya se había planteado su revitalización con la creación de redes de sociabilidad que le permitieran fortalecerse en sus bases sociales y al hacerse partícipe de la vida de los ciudadanos católicos.

Durante el porfiriato, la Iglesia se ajustó al contexto y llevó a cabo una reorganización a nivel institucional; se conformaron nuevos obispados, para permitir la mejor administración y control de los prelados sobre su jurisdicción eclesiástica, la feligresía y el propio clero.[7] Los concilios provinciales y el Concilio Ple-

---

de asociaciones civiles, apelando sobre todo a la acción colectiva de la feligresía. A decir de Marta Eugenia García Ugarte, este marca el fin de un periodo de la Iglesia, que deja atrás los constantes conflictos con el gobierno liberal; véase *Instrucción pastoral que los Illmos. Sres. Arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara dirigen a su venerable clero y a sus fieles*, México, Tip. Escalerillas, 1874; Marta Eugenia García Ugarte, "Proyección de las relaciones Estado-Iglesia: de la Reforma liberal a la Revolución mexicana", en María Martha Pacheco (coord.), *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*, México, INEHRM, 2007.

[5] *El progreso cristiano*, T. I, núm. 2, 5 de mayo de 1901, p. 5.

[6] Alan Knight, *La Revolución Mexicana*, México, FCE, 2010, p. 41.

[7] Para 1904 la división territorial-administrativa de la Iglesia estaba conformada por siete provincias eclesiásticas, 23 diócesis y un Vicariato Apostólico. Pasado aquel año, solo se elevó a arquidiócesis Yucatán, en 1907. Los cambios posteriores serían realizados después de 1910. José Bravo Ugarte, *Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana 1519-1965*, México, Jus, 1965.

nario Latinoamericano proveyeron una nueva legislación eclesiástica, en la que la autoridad soberana del obispo era preponderante,[8] se alentaba el acercamiento con el Vaticano a través de los delegados apostólicos[9] y se difundió la influencia del papa León XIII y su encíclica *Rerum novarun* de 1892, que dio la pauta para el compromiso sociopolítico de los católicos; aunque en México esta disposición se manifestaría avanzado ya el porfiriato, pues se concretó con la fundación del Partido Católico Nacional.

La revitalización de la que hablamos se orientó a fomentar la participación de los católicos laicos en organizaciones, como menciona Franco Savarino, la cultura católica se caracterizó por la disposición de aceptar instituciones que aseguraran la reproducción corporativa de la sociedad,[10] así fue como los católicos salieron en defensa de su religión buscando un espacio en las diferentes asociaciones (de culto, caridad y obreras), impulsadas por la jerarquía eclesiástica, situación que permitió a la Iglesia crear una influencia social.

El prelado Atenógenes Silva llegó a Morelia a tomar posesión de la arquidiócesis en 1900, a la edad de 52 años, con sobrada experiencia dentro de la institución: había sido maestro en el seminario de Guadalajara, párroco de Zapotlán el Grande, canónigo lectoral del cabildo de Guadalajara y obispo de Colima, se caracterizaba por ser un clérigo activo y "progresista" —a decir de sus contemporáneos—. Aunque su formación sacerdotal transcurrió en México, su adhesión al Vaticano y sus mandatos fue evidente, tal como sucedía con los denominados piolatinos.[11] Así, inclinó su gobierno eclesiástico hacia acciones para mejorar las condiciones sociales. Influido por la nueva doctrina social, desarrolló varias líneas de trabajo permeadas de elementos modernos con el fin de instrumentar un gobierno renovador, romanizado y fortalecido en las parroquias, considerando tanto la participación

[8] Para más información sobre el Concilio Plenario Latinoamericano véase Rómulo Eduardo Chávez Sánchez, "La Iglesia en México hacia el Concilio Plenario Latinoamericano (1896-1899)", tesis, Pontificia Universidad Gregoriana, 1986. Hacen falta trabajos que estudien de manera concreta los ajustes, conflictos y repercusiones en la implantación de la nueva legislación eclesiástica a nivel obispado.

[9] La influencia e injerencia del Vaticano en la Iglesia mexicana se produjo tras la llegada de Nicolás Averardi a México de 1895 a 1899, más tarde arribaron a México los delegados apostólicos Domingo Serafini (1904-1905) y José Rodolfi (1905-1911), quienes promovieron la participación política de los católicos. Los tres enviados de la Santa Sede coincidieron en reconocer a Díaz como el gran gobernante, aunque este nunca estableciera una relación formal con Roma. Ma. Alicia Puente Lutteroth, "Repercusiones sociales de una política de conciliación. Iglesia y porfiriano (1879-1910)", en *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, México, Jus/CEHILA, 1993 p. 130; Cecilia Adriana Bautista García, "Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo XIX", *Historia Mexicana*, vol. 55, núm. 1, julio-septiembre de 2005, p. 95.

[10] Franco Savarino, "Religión y sociedad en Yucatán durante el porfiriato, 1891-1911", *Historia Mexicana*, vol. 46, núm. 3, 1997, p. 625.

[11] Para más información sobre el gobierno eclesiástico de Atenógenes Silva, véase Miriam Araceli Pimentel Espinoza, "La acción pastoral-social de Atenógenes Silva en el arzobispado de Michoacán, 1900-1911", tesis, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2014.

activa del clero como la de los feligreses. Son varias las acciones de Silva que nos permiten afirmar lo anterior. En primer lugar, puso en práctica la nueva legislación eclesiástica emanada del Concilio Plenario Latinoamericano, la cual centralizaba el poder en el obispo y reducía los privilegios de corporaciones eclesiásticas como los cabildos, que perdían prerrogativas en sus decisiones respecto a la distribución del diezmo y nombramientos al interior, entre otras.[12] Aunque lo anterior trajo riñas con el colegiado, permitió al arzobispo disponer de capital para aplicarlo en algunos rubros no estipulados, como la educación católica, los círculos obreros, algunas obras de caridad y materiales para los establecimientos eclesiásticos.

Atenógenes Silva siempre secundó la prensa católica, la cual jugó un papel fundamental para la Iglesia como medio de comunicación moderno, clave para la difusión de ideas y para influir en la opinión pública. Aprovechado por los católicos, desde este espacio hicieron la defensa de sus creencias religiosas, plasmaron sus opiniones críticas respecto al gobierno porfirista y la defensa de su libertades, entre estas la de participar en la política.[13] En la arquidiócesis de Michoacán, Silva fundó *El Progreso Cristiano*, periódico que en 1910 enunciaba que los católicos: "ciudadanos libres de una nación libre tenemos el derecho de hablar, de escribir, de publicar, derecho que debe normarse por la doctrina y la moral cristiana".[14] A este periódico se agregó la publicación, constante durante su gobierno, del *Boletín Eclesiástico de la Provincia de Michoacán*. En el plano nacional, Silva proporcionó apoyo económico a los periódicos *El Tiempo* y *El País*, con cuyos dirigentes, Victoriano Agüeros y Trinidad Sánchez Santos, mantenía amistad y comunicación constante. Respaldó además otras publicaciones menores en Guadalajara, Colima y México, cuyos operarios acudían al arzobispo para obtener auspicio económico. Apoyó también la fundación de la Prensa Católica Nacional en 1909.[15]

En cuanto a las acciones de Silva en el ámbito científico, debe mencionarse que, desde su trinchera, colaboró en el desarrollo y difusión de la ciencia y mantuvo relación cercana con varios científicos, entre los que sobresale el jalisciense Mariano Bárcena,[16] con quien promovió en 1883 —en calidad de párroco y como

[12] Para conocer un ejemplo de los conflictos que suscitó la nueva legislación del Concilio Plenario, puede consultarse Joseph Robert Juárez, "Conflict and Cooperation between Church and State: The Archbishopric of Guadalajara during the Porfiriato, 1876-1911", tesis, Universidad de Texas, 1967.

[13] Véase Erika Pani, "Democracia y representación política. La visión de dos periódicos católicos del fin de siglo, 1880-1910", en Claudia Agostoni y Elisa Speckman (eds.), *Modernidad, tradición y alteridad. La ciudad de México en el cambio de siglo (XIX-XX)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, pp. 143-160.

[14] *El Progreso Cristiano*, t. I, núm. 1, 28 de abril de 1901, p. 1.

[15] Archivo Histórico de Casa Morelos (en adelante AHCMO), Fondo Diocesano, Sección Gobierno, Serie Correspondencia, Subserie Obispos, siglo XX, cajas 18 y19.

[16] Mariano de Jesús de la Bárcena Ramos nació el 22 de julio de 1842 en Ameca, Jalisco. Estudió

obispo de Colima— la instalación del Observatorio Meteorológico en el Seminario de Zapotlán el Grande. En el siglo XIX habían sido instalados varios observatorios en instituciones católicas, por ejemplo, en el Colegio Católico de Puebla y en el de San Juan Nepomuceno en Saltillo, Coahuila, así como en el Seminario de Morelia. A partir de los informes de dichos observatorios, se dilucida, según el estudio de Ana María Huerta y Flora Alarcón, que existió una red de sacerdotes jesuitas encargados de estos centros.[17]

De la misma forma, con el fin de promover y dar a conocer los conocimientos astronómicos en México de manera "popular", y bajo la influencia de una asociación similar en Francia, se fundó, con personas aficionadas a esta ciencia, la Sociedad Astronómica Mexicana el primero de marzo de 1902, de la cual fue miembro Silva junto con el clérigo Gustavo Heredia, encargado este último del Observatorio Astronómico de Puebla.[18]

Manuel Pastrana, director del Observatorio Meteorológico-Magnético Central de México, acudió a Silva para pedirle su ayuda y colaboración para establecer aparatos termo-pluviales en algunas parroquias de la arquidiócesis, ubicadas en puntos estratégicos; con el fin de observar el comportamiento de las lluvias, a lo cual Silva respondió: "He aceptado con aplauso su iniciativa y le presto todo mi apoyo y cooperación, pues, así como la Iglesia siempre ha estado y está dispuesta a ayudar y cooperar a todo progreso legítimo y a los adelantos de la verdadera ciencia, también los sacerdotes debemos ser todo para todo y cooperar con gusto y entusiasmo a todo lo que redunda en el bien de la religión, de la sociedad y de la ciencia".[19]

Con ese fin el arzobispo envió una circular a los párrocos de las 29 parroquias elegidas por Pastrana, en la cual les comunicaba la importancia de dicha actividad y argumentaba que la meteorología poseía aplicaciones prácticas en la higiene, la agricultura y la navegación; ordenó entonces que todos los párrocos contribuyeran a las mediciones de temperatura y de lluvia.[20] Silva acogió el proyecto con

---

en la Escuela Nacional Preparatoria; terminados esos estudios, ingresó a la Escuela Especial de Ingenieros. Fue maestro en la Escuela Nacional Preparatoria y en la Escuela Nacional de Agricultura. Llegó a publicar un número considerable de artículos científicos, fue miembro de más de 35 asociaciones científicas nacionales y extranjeras y gobernador de Jalisco. Lucero Morales Rodríguez, *La geología mexicana. Una revisión histórica de la obra de Antonio del Castillo, Santiago Ramírez y Mariano Bárcena*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán/Plaza y Valdés, 2012, pp. 94-109.

[17] Ana María Huerta Jaramillo y Flora Elba Alarcón Pérez, "Viajes meteorológicos desde el observatorio jesuita de Puebla, 1877-1899", en Ana María Huerta Jaramillo y Lilián Illades Aguiar (coords.), *Trayectos del fulgor, libros y viajes en la circulación de saberes. Siglos XVI al XXI*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2016, p. 319.

[18] *El Progreso Cristiano*, t. I, núm. 48, 22 de marzo de 1902; t. III, núm. 4, 21 de octubre de 1906.

[19] *Boletín Eclesiástico*, t. I, núm. 7, 1de agosto de 1901, p. 211.

[20] Las parroquias escogidas fueron: Acámbaro, Angangueo, Apaseo, Acuitzio, Celaya, Cuitzeo de Abasolo, Chamacuero, Cuitzeo de la Laguna, Cruz de Caminos, Quiroga, Coeneo, Carácuraro, Indaparapeo, Panindícuaro, Pénjamo, Salvatierra, Santa Clara, Santa Cruz, Tanhuato, Tajimaroa,

mucha entrega y compromiso; los aparatos utilizados para las lecturas fueron comprados y después enviados a las parroquias por él mismo. Advirtió a los párrocos que si tenían algún problema avisaran inmediatamente para resolverlo. El trabajo de los sacerdotes fue registrar las lecturas y mandarlas al observatorio central de la arquidiócesis, ubicado en el Seminario Conciliar de Morelia, desde donde se informaría al Observatorio Central de México. De igual forma se comunicó el jefe de la Comisión de Parasitología del Ministerio de Fomento, quien de manera atenta dirigió correspondencia a Silva el 19 de enero de 1902, diciendo:

> Conociendo la ilustración de su señoría y el empeño y celo que ha mostrado en todo aquello que significa el bienestar y adelanto de sus diocesanos se sirva recomendar a los señores Curas de su Arquidiócesis se sirvan organizar ligas ornitofilias bajo los auspicios de la Comisión de Parasitología del Ministerio de Fomento, que tengan el fin exclusivo de proteger a las aves salvajes benéficas para la agricultura, prohibiendo terminantemente la caza, en las propiedades de los miembros de dichas ligas, y propagando por todos los medios posibles la instrucción y consejos respectivos.[21]

Ante tal petición, Silva giró a la brevedad una circular a los curas y vicarios de la arquidiócesis para que participasen en el proyecto, que "ayudaría a coadyuvar [*sic*] el desarrollo de la ciencia".[22] El plan implicó que se reunieran dos o más agricultores en cada parroquia para difundir la importancia de preservar algunas aves, prohibir ellos mismos la caza de estas en sus tierras y proporcionar informes de los animales que existían en cada curato.

El gobierno civil sabía de la influencia de la Iglesia en la vida rural y la importancia de su colaboración en el programa, dada la necesidad de instruir a la gente sobre la conservación de las especies involucradas y los beneficios del proyecto. La medida implicaba, además, prohibir una práctica cotidiana entre los habitantes; no obstante, hacerlo a través de la Iglesia —y el hecho de que la solicitud viniese directamente del arzobispo— facilitaba al gobierno civil la difusión y ejecución de la medida entre la sociedad.

El prelado Silva también colaboró en algunos proyectos con el entonces gobernador de Michoacán, Aristeo Mercado, quien acudió al prelado para buscar ayuda en la construcción del monumento a José María Morelos y Pavón, a lo cual el segundo respondió: "Aplaudo la noble empresa que ustedes han iniciado y la veo como un acto de justicia que honra al Prelado Héroe, al Estado, a la Arquidiócesis de Michoacán y a la Historia Patria, por lo cual con todas mis fuerzas

---

Turicato, Tuxpan, Tlapujahua, Tarímbaro, Ucareo, Valle de Santiago, Villa Morelos, Yuririapúndaro y Zacapu. *Boletín Eclesiástico*, t. I, núm. 8, 15 de agosto de 1901, pp. 212-213.

[21] *Boletín Eclesiástico*, t. II, núm. 3, 1 de febrero de 1902, p. 67.

[22] *Ibid.*, p. 70.

coadyuvaré a que llegue a feliz término tan grandiosa obra".[23] Al respecto, brindó auxilio económico y envió una circular a todo el clero y feligresía para que apoyaran la obra. Asimismo, procuró sustento al proyecto de entubación del agua potable de la ciudad de Morelia, aunque esto no se consolidó debido a problemas en el Ayuntamiento. Para el caso de la infraestructura eclesiástica, Silva dispuso la instalación eléctrica en la casa arzobispal, la catedral y las escuelas parroquiales de Morelia; además, compró e instaló en la catedral un órgano traído de Alemania, más una línea telefónica en la casa arzobispal.

Entre sus actividades, el arzobispo tendió una red de organizaciones en la que participaron los católicos laicos, quienes obtuvieron una influencia social fuerte y activa en el arzobispado. Entre dichas organizaciones figuraron las asociaciones de San Vicente de Paul de señoras[24] y las de señores, las cuales se modificaron de manera importante, pues ya no serían simples agrupaciones de caridad y atención de las necesidades materiales y espirituales, sino que Silva las dotaría de un perfil más laboral que les permitió procurarse los medios para modificar su entorno inmediato en beneficio del mejoramiento social; fueron el brazo derecho del prelado para la implementación de varios proyectos, entre los que estuvieron la educación católica y los círculos obreros, que a continuación mencionamos y, como dijimos, son los puntos nodales del presente trabajo.

La educación privada católica

En el aspecto social, la modernización del país dependió de la educación, ya que "la escuela fue un importante agente de cambio; su misión no solo fue alfabetizar, sino cambiar actitudes y mentalidades; proporcionar a la población conocimientos útiles que pudieran aplicar en la vida practica".[25] A partir de la década de 1880 se realizaron diferentes congresos, en los cuales se discutieron los temas relativos al tipo de enseñanza, pedagogías, reglamentos, higiene, entre otras aristas, y en 1889 se estableció la instrucción primaria gratuita, obligatoria, laica, nacional e integral.

La educación fue un rubro de suma importancia y una labor titánica para el Estado durante el porfiriato, pues debió confrontar problemas como las insuficientes vías de comunicación, diversidad de razas, lenguas y el gravísimo problema

[23] El arzobispo Silva y el gobernador Aristeo Mercado no fueron parte de la inauguración de esta obra pues fue terminada el 2 de mayo de 1913 por el entonces gobernador Miguel Silva. AHCMO, Fondo Diocesano, Sección Gobierno, Serie Correspondencia, Subserie Obispos, siglo XX, caja 19, exp. 54; Enrique Arreguín Oviedo, *Historia del monumento a don José María Morelos y Pavón; inaugurado en Morelia el 2 de mayo de 1913*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1980, p. 44.

[24] Para conocer el trabajo que realizaron las conferencias de San Vicente de Paul en el arzobispado de Morelia véase Pimentel Espinoza, *op. cit.*, pp. 89-117.

[25] Mílada Bazant, *Historia de la educación durante el porfiriato*, México, El Colegio de México, 1993, p. 50.

de la escasez de recursos; por eso decía Bazant que educar representó una tarea colectiva "donde el gobierno en su afán imperioso de educar al máximo de la población, brindó todas las facilidades para que los particulares apoyaran la magna empresa".[26] En el rubro de las escuelas particulares[27] encontramos a la institución eclesiástica como precursora, pues contribuyó a la educación y alfabetización de la población al integrarse al sector privado.[28]

La Iglesia impulsó las escuelas católicas desde la promulgación de la *Instrucción pastoral* de 1875. Lo hizo a través de sus dirigentes: arzobispos y obispos, quienes alentaron la organización y fundación de instituciones de esta naturaleza para niños, jóvenes y adultos, tanto en los grupos de élite como entre campesinos y artesanos. Todas tenían el objetivo de hacer frente a la educación anticristiana (como la denominaban), entendida como el proyecto educativo laico del Estado y las escuelas protestantes; en este plan gubernamental —decían— se jugaba gran parte de la permanencia e influencia de la Iglesia en la sociedad mexicana.

A nivel nacional, al interior de la educación católica no existió uniformidad en las formas de enseñanza y contenidos temáticos promocionados en las escuelas católicas, por no encontrarse supervisadas por ningún agente en especial de la institución eclesiástica; tampoco fue común rendir informes a la autoridad máxima[29] —los prelados, en número de 23 en el territorio mexicano a principios del siglo XX—, a menos que uno de estos lo dispusiera de manera particular, como fue el caso del arzobispo Silva. Por tal motivo no podemos hablar de manera general sobre la educación católica y es necesario realizar investigaciones más precisas para construir un panorama sobre la importancia que tuvieron a escala regional y nacional dichas escuelas, confrontando las fuentes oficiales del Estado con las eclesiásticas.

A su llegada como arzobispo de Michoacán en 1900, Atenógenes Silva continuó con el desarrollo de la educación católica y el fortalecimiento pujante de la religiosidad y la creación de instituciones de enseñanza, con el cometido de instruir, avivar la moral y la fe cristiana de todos los fieles. Por su parte, las familias como núcleo social colaboraron directamente en dicho proyecto, al elegir para sus hijos una escuela de esa naturaleza. Los centros estuvieron apoyados por el arzobispo, los vecinos —a través de limosnas y donativos de familias solventes—, asociaciones de caridad y la iniciativa de algún feligrés con los medios económi-

[26] *Ibid.*, p. 269.

[27] La distinción de las escuelas oficiales y las particulares es que estas tienen la posibilidad para impartir una serie de enseñanzas adicionales con enfoques muy específicos de índole religiosa, cultural, deportiva y artística. Valentina Torres Septién, *La educación privada en México. 1903-1976*, México, El Colegio de México/Universidad Iberoamericana, 1997, p. 18.

[28] Hablaremos de particulares y privadas como sinónimos.

[29] Las que estuvieron un poco más supervisadas por los prelados fueron las escuelas dirigidas por los clérigos y las parroquiales, las demás eran difíciles de controlar.

cos e intelectuales para fundar un colegio. Paralelamente, participaron las organizaciones creadas a raíz del catolicismo social, como los círculos de obreros y los talleres, que tenían como una de sus metas la instrucción católica de sus miembros.

Las escuelas católicas fueron vistas como privadas por el Estado. Atendiendo a los informes eclesiásticos del arzobispado, existieron de dos clases: las escuelas parroquiales, de educación más rural y de carácter gratuito, que en su mayoría eran sostenidas económicamente por la Iglesia y la feligresía, y los colegios particulares, destinados fundamentalmente a niños de clase media y alta; fundados y administrados por católicos particulares, congregaciones religiosas o clérigos, con un costo mensual para los alumnos.

El gobierno eclesiástico de Atenógenes Silva manifestó como prioritaria la educación católica en todos los sectores y edades. Con ese fin planteó un proyecto educativo renovador y organizado que retomó elementos modernos para uniformar y supervisar las escuelas tanto parroquiales como las establecidas por laicos católicos, ya fuera por el clero regular o el secular. Fueron cuatro los puntos innovadores que al interior de la educación católica estableció el prelado en su edicto de marzo de 1902.

El primero decía: "La enseñanza y la disciplina escolar ha de ejercerse a las prescripciones de la pedagogía moderna".[30] Con lo anterior, buscó igualar los contenidos y las formas de enseñanza en todas las escuelas católicas del arzobispado, formalidad que no existía. Además, eso implicaba una nueva metodología de la enseñanza, donde se integraría el desarrollo moral, físico, intelectual y estético de los escolares.[31] También, y no de manera explícita, estaba la búsqueda del reconocimiento oficial por parte del Estado.

En el segundo estipuló: "los actuales profesores adquirirán los conocimientos indispensables en breve plazo; y en adelante, para regir cualquiera de los establecimientos, será preciso que acrediten, ante el Jurado de la Escuela Normal, establecida en el Instituto del Sagrado Corazón de Jesús, además de sus conocimientos generales, su instrucción especial en el método que va a establecerse".[32] La Iglesia, al igual que el Estado, reconocía la importancia de esta especialización para capacitar a los instructores de las escuelas establecidas bajo su jurisdicción, quienes a su vez eran los formadores de los "futuros ciudadanos".

Dentro del progreso en el área educativa, Silva fundó en 1902 el Instituto Científico del Sagrado Corazón de Jesús, dirigido a "la niñez y a la juventud de las clases principales de la sociedad".[33] Ese mismo año tuvo 167 alumnos inscritos.

[30] *Boletín Eclesiástico*, t. II, núm. 8, 15 de abril de 1902, pp. 191-192.
[31] Mílada Bazant, *op. cit.*, p. 17.
[32] *Boletín Eclesiástico*, t. II, núm. 8, 15 de abril de 1902, pp. 191-192.
[33] Mariano de Jesús Torres, *Historia civil y eclesiástica de Michoacán de los tiempos antiguos hasta nuestros días*, Morelia, Imprenta Particular del autor, 1905, pp. 107-108.

El establecimiento proporcionó las condiciones necesarias para el desarrollo intelectual, científico, artístico y religioso de sus estudiantes. Estuvo equipado con las nuevas tecnologías llegadas al país, así con un gabinete de física, otro de química, aparatos para telegrafiar sin hilos, un estudio de rayos X y un museo de historia natural.[34] El Instituto Científico marcaba la convivencia entre religión y ciencia; la educación ahí impartida tuvo como bandera los más modernos métodos pedagógicos, el mejor equipo y la innovación de algunas carreras en la ciudad de Morelia, tal fue el caso de la mercantil, la agrícola y la industrial;[35] se agregó a estas la recién creada Escuela Normal Católica.

El tercer punto dice: "para el régimen de las escuelas católicas, y por el vigor de este edicto, agregamos a nuestra curia un centro especial, que ha de llamarse Dirección General de Instrucción Primaria Católica, compuesta de un director que recibirá las instrucciones de la Sagrada Mitra, un secretario, que haga las veces de tesorero y un oficial".[36] Este organismo, aunque tuvo un director, no podía tomar decisiones sin consultar al arzobispo. Los fines de la Dirección fueron supervisar las actividades académicas de las escuelas católicas, a partir de la inspección realizada por los párrocos, quienes debían informar a la Dirección. En el caso específico de las escuelas parroquiales, no solo fue supervisarlas, sino que se buscó proporcionar el auxilio monetario a los centros educativos comprendidos en el arzobispado; dichos establecimientos debían rendir informes académicos y administrativos, tales como la cantidad de alumnos, informes de exámenes, ingresos y egresos, entre otras cosas.[37]

Las disposiciones educativas de Silva estuvieron influidas por las del gobierno civil, como se observa en el nombre que da a dicha dirección. Asimismo, la referencia de su mentor, Pedro Loza arzobispo de Guadalajara,[38] quien creó la Junta Directiva de Instrucción Primaria Parroquial en 1876, aunque los fines de esta se limitaron a "normar los trabajos y estimular a los párrocos y a las asociaciones piadosas para que establezcan en las poblaciones las escuelas parroquiales", así como a elaborar un reglamento que sería aplicado en dicha arquidiócesis.[39] Silva fue un

[34] *Boletín Eclesiástico*, t. I, núm. 15, 15 de diciembre de 1901, p. 335; *El Progreso Cristiano*, t. I, núm. 13, 3 de noviembre de 1901.

[35] "Ley orgánica de Instrucción preparatoria y profesional en el Estado de Michoacán", en Biblioteca del Congreso del Estado de Michoacán, Morelia, *Impresos michoacanos*, 1901, t. 13, p. 2.

[36] "Todo el personal directivo ha de recibir, en debida forma, el nombramiento del Prelado, y se sujetará fiel y puntualmente a sus determinaciones, y no decidirá en los negocios de importancia sin su previa consulta". *Boletín Eclesiástico*, t. II, núm. 8, 15 de abril de 1902, pp. 191-192.

[37] Cabe mencionar, que los objetivos de dicha institución no fueron cumplidos en su totalidad. Para más información véase Miriam Araceli Pimentel Espinoza, *op. cit.*, pp. 121-167.

[38] La mayor herencia a favor del proyecto de restauración católica durante las casi tres décadas del gobierno de Pedro Loza y Pardavé (1869-1898) fue la amplia red de escuelas e instituciones de beneficencia católica del arzobispado de Guadalajara. Laura O'Dogherty Madrazo, "Los laicos como un instrumento de influencia eclesial", *Historia y Grafía*, núm. 14, 2000, p. 88.

[39] Atenógenes Silva y Álvarez Tostado, "El Sr. León XIII y la instrucción de la niñez. La escuela

paso más allá al querer supervisar las actividades académicas no solo de las escuelas parroquiales —como en el caso de Guadalajara—, sino también de las fundadas por laicos católicos, siendo así el primer organismo —fundado en 1902— de la arquidiócesis de Michoacán con fines exclusivamente educativos y con el compromiso de destinar una cantidad fija de dinero.

Las escuelas parroquiales fueron promovidas por el arzobispo Silva buscando todos los medios posibles; respaldó sus acciones con el exhorto que se realizó de la fundación de dichos centros en la *Instrucción Pastoral* de 1874 por parte del episcopado mexicano, siguiendo las recomendaciones del papa León XIII en su encíclica *Nobilissima Gallorum Gens* de 1884 y la nueva legislación canóniga del Concilio Plenario Latinoamericano de 1899; bases necesarias para llevar el proyecto adelante, pues siempre existieron resistencias a este, como fue el caso del propio cabildo de catedral y algunos sacerdotes.

Los recursos económicos con los cuales fueron sostenidas las escuelas parroquiales emanaron de diferentes medios; en ocasiones provenían del arzobispo y la Dirección General, en otros del párroco o los feligreses, o bien a través de asociaciones de caridad como las Conferencias de San Vicente de Paul. De ser necesario, en algunas parroquias se echaba mano de las limosnas o del diezmo, con el permiso del prelado Silva, pues estaba convencido de la importancia de dichos centros, de los que expresaba:

> Elemento poderoso de civilización, de moralidad, de virtud y de salvación, pues estas escuelas están basadas en la institución estrictamente religiosa, sin rechazar nada de los legítimos principios de la pedagógica antigua y moderna. Y considero, Señores, la fundación, sostenimiento y desarrollo de las escuelas católicas, de la más alta importancia en el momento histórico por que atravesamos, hasta el grado de que, fuese necesario y no hubiese otro recurso, deberían emplearse en esto hasta las alhajas sagradas de los templos.[40]

Las escuelas jugaron un importante papel dentro de la educación rural; estas, de índole particular gratuita, llegaron a sumar 130 centros en 1909, cuatro en la ciudad de Morelia y los restantes distribuidos en la arquidiócesis.[41] Gran número de estos se fundaron durante la administración del clérigo, producto de sus exigencias para con los sacerdotes y el llamado a los laicos católicos para conseguir

---

católica y la escuela atea en sus relaciones con la sociedad", en *Álbum que el Ilmo. y Rmo. Sr. Arzobispo Dr. D. Pedro Loza, el V. Cabildo Metropolitano y la ciudad de Guadalajara, Metrópoli del arzobispado del mismo nombre, en la República Mexicana, dedican a Ntro. Smo. Padre el Sr. León XIII, con motivo de su gloriosísimo jubileo sacerdota*l, Guadalajara, Imprenta y Librería de Ancira y Hnos., 1888, p. 88.

[40] *Elogio fúnebre del Illmo. y Rmo. Sr. D. Pedro Loza y Pardavé, predicado en la catedral de Guadalajara el día 19 de noviembre de 1898 por el Illmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Atenógenes Silva*, Guadalajara, Michelena Hnos. y Comp., 1900, p. 14.

[41] M.A. Pimentel Espinoza, *op. cit.*, p. 137.

donativos de forma individual y colectiva, actividad ininterrumpida durante su gobierno.

Como cuarto y último punto de innovación al interior de la educación católica, Silva buscó controlar las actividades académicas y religiosas de los colegios dirigidos por católicos laicos, prescribiendo: "para que un establecimiento particular pueda considerase como católico y aprobado por la Sagrada Mitra, es forzoso que sus programas y reglamentos se sujeten a la censura del Gobierno Arquidiocesano".[42] Las disposiciones eclesiásticas del arzobispo fueron varias, entre las que destacan las siguientes: los directores tenían que realizar un acto de profesión de fe; el plan educativo tenía que estar acorde con el método moderno; dentro del establecimiento debía existir una imagen de algún santo colocada en un lugar visible, entre otras. Al cumplir con los requisitos, la escuela era registrada en la Dirección y publicada en el *El Progreso Cristiano* como "institución aprobada" por el arzobispado.

El prelado Silva fue tenaz para que su edicto surtiera efecto. Envió a los sacerdotes como inspectores a las escuelas, y la presión o la simpatía que tuvieron los directores al tener que ser reconocidos ante la autoridad eclesiástica, haciéndose pública la información, dio resultados relevantes, pues para 1909 existía el registro de 95 escuelas particulares católicas reconocidas por la arquidiócesis. Todas las disposiciones anteriores, expresadas en el edicto del prelado Silva, permitieron al gobierno eclesiástico tener un conocimiento más certero sobre la cantidad de centros existentes y las condiciones materiales de estos, con el fin de uniformar la enseñanza católica y centralizar la rectoría del gobierno eclesiástico del arzobispo.

A los centros educativos mencionados se sumaron otros dirigidos a sectores específicos, como el ya referido Instituto Científico del Sagrado Corazón para niños de familias de élite; otro fue El Colegio Vasco de Quiroga, establecido en la parroquia de Erongarícuaro en 1903, con el objetivo de "educar a los niños varones indígenas de los pueblos inmediatos a la rivera del lago de Pátzcuaro";[43] este centro contó con maestros conocedores del idioma purépecha, lengua materna de la mayor parte de la población local y regional de aquel entonces. A esto debe agregarse que se tradujeron algunos textos al purépecha,[44] lo cual facilitó la

[42] *Boletín Eclesiástico*, t. II, núm. 8, 15 de abril de 1902, pp. 191-192.

[43] AHCMO, Fondo Diocesano, Sección Gobierno, Serie Colegios, siglo XX, caja 4, exp. 1.

[44] Como ejemplo figura la traducción al purépecha que se hizo del texto *Las promesas de Ntro. Señor a la B. Margarita María Alacoque*, lectura incluida para la asignatura catecismo. Otras materias impartidas fueron las de escritura, aritmética, sistema, gramática, geometría, geografía y lectura, un plan de estudios similar al que se observa en el anexo 3. El colegio recibía a los niños de seis años de edad y egresaban a los 16 o 17. Su matrícula superaba los cien niños. AHCMO, Fondo Diocesano, Sección Gobierno, Serie Colegios, siglo XX, caja 4, exp. 1; Gabriela Díaz Patiño, "El catolicismo social en la arquidiócesis de Michoacán (1897-1913)", tesis, UMSNH, 1997, p. 103.

comunicación entre el instructor y el alumno; finalmente se trataba de cristianizarlos y enseñarles la instrucción primaria, pero a partir de los usos y costumbres locales, un acierto en el sentido pedagógico. Este centro educativo fue totalmente innovador y modelo a seguir en otros obispados y arzobispados de México; existe constancia de eso en los resultados de la comisión responsable de Caridad y Trabajo organizada en el Segundo Congreso Católico de México y Primero Mariano, celebrado en Morelia en 1904.[45]

El quehacer educativo realizado por el episcopado mexicano fue reforzado con la llegada de congregaciones extranjeras de hombres y mujeres. Poseedoras de experiencia en la enseñanza católica, fueron rápidamente acogidas por los prelados y la sociedad mexicana, creando un gran arraigo en la educación católica.[46] La enseñanza ejecutada por los extranjeros daba cierto prestigio a la educación y la arquidiócesis no quedó fuera de esta práctica; se instalaron en la ciudad de Morelia la Compañía de Santa Teresa de Jesús en 1891 y la Sociedad Salesiana en 1900; aunque no fueron promovidas en el gobierno del arzobispo Silva, siempre contaron con su apoyo y respaldo, adquiriendo arraigo e influencia importantes en la sociedad moreliana.

La Compañía de Santa Teresa de Jesús se hizo cargo del Colegio Teresiano de Guadalupe, orientado a la educación de niñas; fue punto de referencia en la educación, como lo describía el periódico *El Tiempo*: "cuenta con numerosos salones y cátedras, con gabinetes muy bien dotados de instrumentos y aparatos para el estudio de las ciencias, con un magnifico salón de actos".[47] Para 1905 sumaba más de mil alumnas entre niñas y señoritas. Su enseñanza elemental estuvo encaminada a la formación moral y cristiana, la preparación intelectual y el ejercicio de las labores del hogar.[48]

Por parte de la Congregación Salesiana se fundaron dos colegios, uno para niños y otro para niñas de escasos recursos; el primero tenía como objetivo "la formación de niños obreros útiles a la sociedad, no solo mediante la educación e instrucción moral y religiosa, sino además con la enseñanza de un arte u oficio a los niños pobres";[49] estuvo orientado a insertar a los estudiantes en algún ramo laboral. El de niñas, instalado en el Colegio de San Vicente de Paul, acen-

[45] *Segundo Congreso Católico de México y Primero Mariano. Celebrado en Morelia del 4 al 12 de octubre de 1904*, Morelia, Tip. Agustín Martínez Mier, 1905, p. 191.

[46] Las congregaciones que se instalaron fueron los jesuitas, los hermanos maristas, salesianos, hermanos de las escuelas cristianas (lasallistas), padres maristas, josefinas, guadalupanas, teresianas, salesianas, esclavas del divino salvador y hermanas de San José de Lyon, entre otras. Valentina Torres Septién, *op. cit.*, pp. 59-60.

[47] *El Tiempo Ilustrado*, año V, núm. 253, 29 de octubre de 1905, p. 98.

[48] Claudia González Gómez, "Intervención de bienes en Morelia durante la Revolución constitucionalista, 1914-1917", tesis, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1996, p. 30.

[49] Juana Martínez Villa, "Fiesta cívica y diversiones públicas en Morelia, 1891-1910, tesis, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003, p. 69.

tuaba el objetivo de enseñar materias de carácter práctico que fueran útiles para su actividad cotidiana en el futuro.

La educación católica se desarrolló de manera considerable en la arquidiócesis de Michoacán. Fue un proyecto que recurrió a la participación de los católicos laicos, orquestado por el arzobispo Silva, quien se ajustó al contexto para integrar elementos modernos como la introducción de nuevas pedagogías de enseñanza y un curículum de materias de las ciencias exactas, sin perder de vista y reafirmando su origen confesional. A lo anterior debemos añadir que fue algo innovador el hecho de que el prelado tratara por todos los medios de organizar, uniformar y supervisar su proyecto educativo.

Círculos obreros católicos

La propuesta sociopolítica católica manifestada a finales del porfiriato es fruto de la trasformación del pensamiento de sus militantes, quienes fueron organizados en diferentes agrupaciones con base en la libertad de asociación que defendía la Constitución de 1857 y de la propuesta de León XIII en su encíclica la *Rerum novarum*, que abanderaron varios obispos y arzobispos en México, así como de la vasta participación de los católicos laicos.[50] Un ejemplo claro de lo anterior se puede observar en los círculos obreros establecidos en el arzobispado de Michoacán, en donde existieron dos propuestas realizadas por dos prelados: la de José Ignacio Arciga, quien gobernó de 1868 a 1900, y la de Atenógenes Silva, quien hizo lo propio entre 1900 y 1911.

La primera asociación de este tipo en la arquidiócesis de Michoacán fue el Círculo Católico de Michoacán, fundado durante el gobierno eclesiástico de José Ignacio Arciga; recordemos que el arzobispo tomó posesión del cargo un año después del triunfo de los liberales sobre los conservadores en 1868. Al inicio de su gobierno, la institución eclesiástica se encontraba material y moralmente devastada, por lo que Arciga dedicó sus esfuerzos a la restauración y reorganización de aquella. Lo mismo hicieron la mayoría de los obispos mexicanos, quienes estuvieron al margen de la política y al final se adaptaron al gobierno liberal a partir de una estrategia conciliatoria que comenzó durante el gobierno de Benito Juárez y se consolidó en el porfiriato.

El Círculo Católico se fundó en la ciudad de Morelia en 1892 y tuvo como fin "la propaganda netamente católica y la diversión honesta de los socios, sin que jamás puedan mezclarse en cuestiones políticas"; también perseguían "desarrollar el espíritu de asociación católica de socorros mutuos entre los obreros

[50] Véanse Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981; Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social. Un tercero en discordia. Rerum Novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México, 1991.

y procuraban, por cuanto medio fuera posible, la moralización de la niñez, de la juventud y del pueblo".[51] La asociación quedó limitada en sus objetivos a la moralización de sus integrantes y socorros mutuos, buscando lograr lo anterior con la adquisición de un espacio llamado "La casa del Círculo", donde realizaron sus tertulias.

La organización fue impulsada por laicos católicos; el presbítero José Luna Menocal supervisó sus trabajos como socio honorario, lo cual presupone el respaldo del arzobispo Arciga, quien no figuró como miembro pero se puede observar su injerencia al establecer con claridad sus fines de no intervenir en la política, propuesta intrínseca en el surgimiento de los círculos. Lo cual nos permite dilucidar la postura conservadora de Arciga ante las exigencias del mandato papal.

Lo anterior puede explicarse —en parte— porque el Círculo Católico se fundó relativamente pronto, un año después de la publicación de la encíclica *Rerum novarum*, cuando en México aún no existían las condiciones para llevar a cabo el cumplimiento total de lo mandatado y convivían diferentes posiciones de los católicos ante dicho documento; estaba en juego la política de conciliación entre la Iglesia y el Estado. Aun así, fue uno de los círculos pioneros en el país, semilla de lo que vendría años más tarde.

Atenógenes Silva, de considerable experiencia en la formación y dirección de círculos obreros,[52] llegó a gobernar la arquidiócesis y meses después, el primero de enero de 1901, reorganizó el círculo de obreros dotándolo de un nuevo reglamento con elementos modernos y ajustándolo a las condiciones propias de principios del siglo XX, cuando la participación de la Iglesia estaba centrada en los problemas sociales derivados del gobierno liberal y se encontraba en busca de incursionar en espacios sociopolíticos, un contexto —por cierto— distinto al de su antecesor.

El arzobispo renombró el círculo como Asociación de Círculos Obreros Católicos La Sagrada Familia, que tuvo por estandarte el lema "Religión, Moralidad y Trabajo". Una de las primeras cosas que anuló Silva del anterior reglamento fue la frase "sin que jamás puedan mezclarse en cuestiones políticas" dejando abierta la posibilidad de la participación de los católicos en ese rubro. En el estatuto hizo la aclaración del término obrero, el cual abarcaba varios sectores: podían ser miembros "artesanos, agricultores, zapateros, industriales, jornaleros, dependientes; pudiendo pertenecer a ella personas que no tengan esa calidad, como honorarios,

[51] *Reglamento del Círculo Católico de Michoacán*, Morelia, Imp. y Librería de San Ignacio, 1892, p. 1.
[52] Silva fundó varios círculos obreros en el obispado de Colima, apoyó el desarrollo de la prensa católica, las semanas agrícolas, y fue partidario de la formación del Partido Católico Nacional. Fue el mayor representante del catolicismo social en la arquidiócesis de Michoacán.

protectores y contribuyentes".[53] Lo anterior permitió la integración de todos los sectores de la población masculina. Sus fines quedaron establecidos así: "Arraigar y fomentar las creencias católicas, apostólicas y romanas. II. La dedicación al trabajo y la instrucción. III. Evitar en los socios y sus familias los vicios, especialmente el juego y la embriaguez. IV. Inspirar en los socios el amor al trabajo y al cumplimiento de sus deberes como obreros. V. Estimular al obrero por medio del ahorro y del mutuo auxilio en sus necesidades".[54]

Sus objetivos iban desde la educación religiosa del obrero en todos los ámbitos de su vida y su obediencia a la Iglesia hasta el interés por su formación intelectual, laboral y cultural; y que estas le permitieran mejorar sus condiciones sociales y económicas, en busca del bienestar individual y social. En el rubro de la instrucción, Silva estableció una escuela nocturna de primeras letras para que no afectara sus jornadas laborales; la instrucción no solo consistía en enseñar a leer y escribir, sino que buscaba la obediencia del trabajador ante su patrón y solucionar la problemática social que aquejaba a gran número de obreros: la embriaguez.

La asociación creció rápidamente. Tan solo cinco meses después de su fundación sumaba ya dos mil socios. Logró instalar un centro de reuniones para el esparcimiento de los obreros y sus familias; ahí se llevaron a cabo conferencias, juegos, veladas literarias y musicales. Este espacio contaba con un salón de lectura donde había una biblioteca con gran cantidad de libros, periódicos y revistas.[55] Además, el círculo formó una banda musical bien equipada, integrada por los mismos socios,[56] con participación en varios eventos sociales. De manera que no solo se buscó la instrucción primaria sino el acercamiento a la cultura a través de actividades recreativas y artísticas.

La organización del círculo obrero de Morelia fue ejemplo y principio para la fundación de otros en todo el arzobispado. Para 1904 se habían instituido treinta organizaciones en varios poblados.[57] En general, los círculos foráneos siguieron el

[53] "Reglamento de la Asociación de Obreros Católicos que se establece en Morelia bajo la protección de La Sagrada Familia", 1 de enero de 1901, *Folletos Religiosos*, vol. 7, resguardados en la Biblioteca del Colegio de Michoacán. Cabe aclarar que para el caso de México, que no estaba tan industrializado como los países de Europa, hablar de obreros significaba hablar de los gremios que conformaban los trabajadores del país, como peones, artesanos y agricultores. Esto fue una manera de adaptar la doctrina social a un contexto distinto de aquel en que fue promulgada.
[54] "Reglamento de la Asociación de Obreros", p. 2.
[55] "Reglamento del centro de reuniones. Fundado para el Círculo Católico de Morelia. S.C.L.", *Folletos religiosos*, vol.7, resguardados en la Biblioteca del Colegio de Michoacán, pp. 3-4.
[56] Algunos instrumentos fueron: "Saxophon [*sic*] Soprano, Saxofón Tenór, Saxofón Barítono, Bajo chico, Trompetas, Bugle, Barrítonos, Trombones de fuerza, Pistones, Flauta con estuche, Oboe, Clarinetes, Tambora, Timbales, Platillos", entre otros. AHCMO, Fondo Parroquial, Sección Disciplinar, Serie Asociaciones, Subserie Sociedad de obreros, siglo XX, caja 109, exp. 4.
[57] Algunas de estas tenían sus sedes en Tacámbaro, San Bartolo, Morelia, Huetamo, Celaya, Salamanca, Tarímbaro, Pátzcuaro, Tuxpan, Villa de Charo, Quiroga, Hacienda de Tupátaro, Acámbaro,

ejemplo del moreliano; fundaron escuelas nocturnas y espacios recreativos para realizar juegos familiares y otras actividades. Solo algunos ajustaron el reglamento al contexto local. El Círculo de Obreros de Tacámbaro, a mediados de 1902, se introdujo en el ámbito de la prensa y editó el periódico *La Guía del Obrero*, pues los miembros consideraron conveniente "Dar a conocer los adelantos, y demás que fuere necesario y conseguir el progreso rápido de nuestra benéfica institución [...] en cuyos artículos, solo campen [*sic*] razonamientos juiciosos que tiendan a la regeneración de la sociedad: teniendo presente, ante todo, que el tema de nuestro programa, no será otro más que el desarrollo de estos tres puntos: Religión, Moralidad y Trabajo".[58]

Es de resaltar el rápido desarrollo del círculo en Tacámbaro, pues fue fundado en febrero de 1902 por el arzobispo Silva durante su visita pastoral y ya en mayo del mismo año echaron a andar su propio periódico. El 8 de enero de 1905 Silva decidió fundar en la ciudad de Morelia la Sociedad Obreros del Porvenir, dirigida a los niños. Sus miembros debían tener entre siete y catorce años de edad; se encontraba anexa al Círculo Católico de Morelia y ese mismo año se inscribieron noventa socios;[59] evidentemente no solo quiso incluir a los adultos y jóvenes, sino educar a los niños en el nuevo pensamiento católico social.

No conforme con integrar a todos los hombres de todas las edades a estas organizaciones, a finales de 1905 Silva fundó en la ciudad de Morelia el Círculo de Obreras Católicas para la mujer trabajadora, que fomentaba la instrucción, moralización y búsqueda de fuentes de trabajo "decente" de y para las mujeres,[60] bajo el auspicio de las Conferencias de San Vicente de señores y señoras, y un poco de ayuda monetaria por parte del cabildo. Para lograr el fin anterior se fundó el Taller Guadalupano en enero 1902, y en junio del mismo año la Casa Amiga de la Obrera "Taller de Nazaret". El primero tuvo por objetivo "dar trabajo decente a una multitud de señoras pertenecientes a una cierta clase decente pero escasa de recursos que ni pueden dedicarse a toda clase de trabajos ni pueden por otra parte mantenerse de la caridad pública",[61] y empleó de manera constante a más de cien señoras. Estuvo dividido en dos departamentos: el de bonetería, integrado por 18 máquinas para fabricar camisetas, calzoncillos, medias, calcetines y toda clase de piezas de punto; el otro, de costura, contaba con dos secciones, una que albergaba varias máquinas de coser para emplear costureras y otra de máquinas destinadas a

---

Zinapécuaro, Maravatío y Santa Cruz. *Memorándum de las fiestas jubilares de María Inmaculada, celebradas en la ciudad de Morelia del Sagrado Corazón de Jesús*, Morelia, Tip. Agustín Martínez Mier, 1904, p. 65.

[58] *El Progreso Cristiano*, t. I, núm. 55, 11 de mayo de 1902.

[59] *El Progreso Cristiano*, t. II, núm. 2, 15 de enero de 1905.

[60] *El Progreso Cristiano*, t. I, núm. 44, 23 de febrero de 1902, p. s/n; núm. 66, 27 de julio de 1902; t. II, núm. 2.

[61] *El Progreso Cristiano*, t. I, núm. 2, 5 de mayo de 1901, p. s/n.

prestar gratuitamente el servicio a personas que no pudieran pagar la confección de su ropa.[62]

El taller fue creado con el fin de ser una fuente de trabajo para las mujeres, reflejando la idea de que la pobreza y los problemas sociales no pueden ser resueltos con la caridad de dar alimentos, vestidos y alojamiento a los pobres, sino que va un paso más allá en el problema social, al intervenir y asumir un compromiso y una propuesta para dar solución a los conflictos, al ofrecer empleo a mujeres que lo requerían e incluyéndolas en el mundo laboral. En ese tenor, se consideró que al trabajar la mujer sería necesario proveer un espacio para dejar a sus hijos. Con ese fin se creó La Casa Amiga de la Obrera "Taller de Nazaret", dirigida por las religiosas Hijas de María Auxiliadora. Este centro tuvo por finalidad la de "socorrer y educar a las niñas de las obreras que están ocupadas todo el día en los talleres, y también dar trabajo, moralizándolas e inculcándoles la virtud a las mismas obreras […] además de la enseñanza y educación dará alimentos a las niñas y pequeños niños".[63]

Lo anterior nos permite dilucidar el énfasis mostrado para insertar a la mujer en el ámbito laboral y procurarle las condiciones para ello. Así pues, primero se fundó una pequeña "empresa" que le proporcionó una fuente de trabajo y después se estableció un espacio con las condiciones favorables para el cuidado, la alimentación e instrucción de sus hijos. Ambas fundaciones se ajustaron al contexto y respondieron a los principios del catolicismo social que se desarrollaba en la arquidiócesis de Michoacán, el cual incluía la propuesta de mejorar las condiciones de las obreras. Los recursos económicos que recibían los centros procedían de diferentes donadores: la Conferencia de San Vicente de Paul de Señores, el arzobispo y un ingreso proveniente de la catedral moreliana, en cuyo caso el dinero fue tomado del fondo de colecturía y ascendía a 200 pesos mensuales.[64]

Conclusiones

El arzobispo Silva enunció: "Somos ciudadanos libres en una nación libre". Esta reflexión emana de una maduración del pensamiento católico en la búsqueda y defensa de espacios al interior de una nación liberal; la Iglesia como institución reestructuró su convivencia y acciones sociales para ajustarse a las exigencias de un contexto abanderado por el progreso social y económico.

La iglesia tuvo una amplia participación en la fundación de periódicos nacionales y locales afines a su doctrina, los cuales le permitieron difundir sus ideas de manera pública y, a la par, hacer la defensa ante las críticas de los liberales. Muestra del último caso fue la publicación *El Progreso Cristiano*, aunado a

[62] *Idem.*
[63] *El Progreso Cristiano*, t. I, núm. 61, 22 de junio de 1920, p. s/n.
[64] AHCMO, Fondo Cabildo, Sección Gobierno, Serie Colecturía, siglo XX, caja 220, exp. 2.

la gran influencia del arzobispo en los editores de periódicos nacionales como *El Tiempo* y *El País*.

Se puede afirmar que existió una relación de colaboración entre la iglesia presidida por Silva y el gobierno civil, lazo que permitió el desarrollo científico y tecnológico. No solo se buscó a la institución por su influencia social, como en el caso de la comisión de Parasitología, que pedía la ayuda para persuadir a los ciudadanos de prohibir la caza de algunas aves, sino también se dieron casos donde la institución eclesiástica asumió los costos en el emprendimiento de alguna actividad científica o tecnológica, como sucedió en la compra que realizó Silva de los aparatos pluviales para las mediciones climatológicas y su exigencia para realizar puntualmente los respectivos reportes y enviarlos al centro meteorológico que se ubicaba en Morelia.

Otro punto nodal sobre la contribución de la Iglesia en la formación del Estado moderno fue la educación; esta fue fomentada desde el ámbito privado, colaborando en la gigantesca tarea de alfabetizar a la población. Aún quedan pendientes la realización de estudios particulares para cada diócesis, sin embargo, podemos sostener que en la arquidiócesis de Michoacán a finales del porfiriato se realizó un proyecto importante de modernización en la educación católica, con frutos visibles en la organización de las escuelas y colegios católicos, así como en el intento de la centralización, reglamentación y supervisión de dicho ámbito.

Atenógenes Silva planteó un proyecto educativo interesante para modernizar las escuelas católicas: buscó implementar la pedagogía y métodos modernos de la época con la creación de una Escuela Normal Católica, adonde acudieron los maestros de las escuelas parroquiales y los colegios a capacitarse. Las acciones del arzobispo fueron similares a las de las instituciones civiles; al igual que el Estado, buscó mantener supervisados y uniformados en cuanto a contenidos y formas de enseñanza todos y cada uno de los espacios educativos con la creación de la Dirección General de Instrucción Primaria Católica. Asimismo, procuró el reconocimiento oficial de dichos centros por parte del Estado, manteniendo siempre como premisa su lado religioso.

Los laicos católicos apoyaron la fundación de centros educativos en toda la arquidiócesis, en especial las escuelas parroquiales, las cuales eran de carácter gratuito y requirieron una mayor participación económica. El proyecto educativo de Silva fue masivo, abarcó una diversa población que iba desde niños que no podían pagar colegiaturas o bien que solo hablaban su lengua natal y no conocían el español, hasta infantes de la élite moreliana, estos atendidos en el Instituto Científico del Sagrado Corazón de Jesús.

Por otro lado, la formación de los círculos obreros y su amplia difusión en todo el arzobispado permitieron el desarrollo del pensamiento político y social de sus militantes. Esto, hablando de manera genérica, no solo fungió como un espacio para el adoctrinamiento religioso; también se brindaba educación a sus

miembros con la enseñanza de la lectura, la escritura, el desarrollo artístico y el fomento de espacios recreativos para los tiempos de ocio. Como bien señala Felipe Arturo Ávila Espinoza, ahí "confluyeron tendencias tradicionales y modernas".[65]

Dos hechos fueron innovadores como parte de los círculos obreros: el primero fue la formación de la Sociedad Obreros del Porvenir, dirigida a niños de entre siete y 14 años, que buscó la formación educativa y el adoctrinamiento de los niños con el pensamiento social católico del arzobispo Silva. El segundo fue la inclusión de las mujeres en estas organizaciones, que a escala nacional estuvieron dirigidas a los hombres. Así, con la creación de los Círculos de Obreras Católicas, y con la ayuda de otras organizaciones religiosas católicas, Silva logró la instalación de un taller para proporcionales un espacio de trabajo, y habilitó además una estancia para dejar a sus hijos mientras cubrían la jornada laboral; ahí, los atendían y les ensañaban a leer y escribir. Todo esto nos permite conocer en la práctica el pensamiento católico social que permeó en la sociedad y la visión tan inclusiva del arzobispo en la participación organizada de los católicos.

El proyecto educativo y los círculos obreros coadyuvaron a mejorar las condiciones de los trabajadores y la alfabetización de una parte de la población, sí a partir de una propuesta católica, pero que benefició a una nación laica. Porfirio Díaz conoció la importancia de conciliar con la Iglesia y los católicos, quienes directa o indirectamente participaban en el trabajo de modernización y progreso que tanto quería. Por ende, colaboraron en la creación y desarrollo de la nación mexicana y buscaron el bienestar social, tan pregonado por el gobierno.

Bibliografía

Adame Goddard, Jorge, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.

Arreguín Oviedo, Enrique, *Historia del monumento a don José María Morelos y Pavón; inaugurado en Morelia el 2 de mayo de 1913*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1980.

Ávila Espinoza, Felipe Arturo, "Una difícil transición: Las organizaciones católicas de trabajadores entre 1906 y 1911", en Manuel Ceballos Ramírez (coord.), *Catolicismo Social en México*, México, Imdosoc/Academia de Investigación Humanística, 2005.

Bautista García, Cecilia Adriana, "Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo XIX", *Historia Mexicana*, vol. 55, núm. 1, 2005.

Bravo Ugarte, José, *Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana 1519-1965*, México, Jus, 1965.

[65] Felipe Arturo Ávila Espinoza, "Una difícil transición: Las organizaciones católicas de trabajadores entre 1906 y 1911", en Manuel Ceballos Ramírez (coord.), *Catolicismo Social en México*, México, Imdosoc/Academia de Investigación Humanística, 2005, p. 17.

Bazant, Mílada, *Historia de la educación durante el porfiriato*, México, El Colegio de México, 1993.

Ceballos Ramírez, Manuel, *El catolicismo social. Un tercero en discordia. Rerum Novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México, 1991.

Chávez Sánchez, Rómulo Eduardo, "La Iglesia en México hacia el Concilio Plenario Latinoamericano (1896-1899)", tesis, Pontificia Universidad Gregoriana, 1986.

Díaz Patiño, Gabriela, "El catolicismo social en la arquidiócesis de Michoacán (1897-1913)", tesis, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997.

Elogio fúnebre del Illmo. y Rmo. Sr. D. Pedro Loza y Pardavé, predicado en la catedral de Guadalajara el día 19 de noviembre de 1898 por el Illmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Atenógenes Silva, Guadalajara, Michelena Hnos. y Comp., 1900.

García Ugarte, Marta Eugenia, "Proyección de las relaciones Estado-Iglesia: de la Reforma liberal a la Revolución mexicana", en María Martha Pacheco (coord.), *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*, México, INEHRM, 2007.

González Gómez, Claudia, "Intervención de bienes en Morelia durante la Revolución constitucionalista, 1914-1917", tesis, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1996.

Herrera González, Patricio, "El primer fruto de las libertades conquistadas, catolicismo social y aprendizaje político en tiempos de la revolución, Zamora (1909-1913)", *Relaciones*, núm. 137, 2014.

Huerta Jaramillo, Ana María y Flora Elba Alarcón Pérez, "Viajes meteorológicos desde el observatorio jesuita de Puebla, 1877-1899", en Ana María Huerta Jaramillo y Lilián Illades Aguiar (coords.), *Trayectos del fulgor, libros y viajes en la circulación de saberes. Siglos XVI al XXI*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2016.

Instrucción pastoral que los Illmos. Sres. Arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara dirigen a su venerable clero y a sus fieles, México, Tip. Escalerillas, 1874.

Juárez, Joseph Robert, "Conflict and Cooperation between Church and State: The Archbishopric of Guadalajara during the Porfiriato, 1876-1911", tesis, Universidad de Texas, 1967.

Knight, Alan, *La Revolución Mexicana*, México, FCE, 2010.

"Ley orgánica de Instrucción preparatoria y profesional en el Estado de Michoacán", en Biblioteca del Congreso del Estado de Michoacán, Morelia, *Impresos michoacanos*, 1901.

Martínez Villa, Juana, "Fiesta cívica y diversiones públicas en Morelia, 1891-1910, tesis, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003.

Morales Rodríguez, Lucero, *La geología mexicana. Una revisión histórica de la obra*

de Antonio del Castillo, Santiago Ramírez y Mariano Bárcena, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán/Plaza y Valdés, 2012.

Memorándum de las fiestas jubilares de María Inmaculada, celebradas en la ciudad de Morelia del Sagrado Corazón de Jesús, Morelia, Tip. Agustín Martínez Mier, 1904.

O'Dogherty Madrazo, Laura, "Los laicos como un instrumento de influencia eclesial", *Historia y Grafía*, núm. 14, 2000.

Pani, Erika, "Democracia y representación política. La visión de dos periódicos católicos del fin de siglo, 1880-1910", en Claudia Agostoni y Elisa Speckman (eds.), *Modernidad, tradición y alteridad. La ciudad de México en el cambio de siglo (XIX-XX)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

Pimentel Espinoza, Miriam Araceli, "La acción pastoral-social de Atenógenes Silva en el arzobispado de Michoacán, 1900-1911", tesis, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2014.

Puente Lutteroth, Ma. Alicia, "Repercusiones sociales de una política de conciliación. Iglesia y porfiriano (1879-1910)", *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, México, Jus/CEHILA, 1993.

Rodríguez Díaz, María del Rosario, "La educación y las Instituciones de enseñanza", en Enrique Florescano (coord.), *Historia General de Michoacán*, Gobierno del Estado de Michoacán/Instituto Michoacano de Cultura, 1989.

"Reglamento del Círculo Católico de Michoacán", Morelia, Imp. y Librería de San Ignacio, 1892.

"Reglamento de la Asociación de Obreros Católicos que se establece en Morelia bajo la protección de La Sagrada Familia", 1 de enero de 1901, *Folletos Religiosos*, vol. 7, resguardados en la Biblioteca del Colegio de Michoacán.

"Reglamento del centro de reuniones. Fundado para el Círculo Católico de Morelia. S.C.L.", *Folletos religiosos*, vol.7, resguardados en la Biblioteca del Colegio de Michoacán.

Savarino, Franco, "Religión y sociedad en Yucatán durante el porfiriato, 1891-1911", *Historia Mexicana*, vol. 46, núm. 3, 1997.

Segundo Congreso Católico de México y Primero Mariano. Celebrado el Morelia del 4 al 12 de octubre de 1904, Morelia, Tip. Agustín Martínez Mier, 1905.

Serrano Álvarez, Pablo, "Modernidad", en Javier Torres Parés y Gloria Villegas Moreno (coords.), *Diccionario de la Revolución Mexicana*, México, UNAM, 2010.

Silva y Álvarez Tostado, Atenógenes, "El Sr. León XIII y la instrucción de la niñez. La escuela católica y la escuela atea en sus relaciones con la sociedad", en *Álbum que el Ilmo. y Rmo. Sr. Arzobispo Dr. D. Pedro Loza, el V. Cabildo Metropolitano y la ciudad de Guadalajara, Metrópoli del arzobispado del mismo nombre, en la República Mexicana, dedican a Ntro. Smo. Padre el Sr. León XIII, con motivo de su gloriosísimo jubileo sacerdotal*, Guadalajara, Imprenta y Librería de Ancira y Hnos., 1888.

Torres, Mariano de Jesús, *Historia civil y eclesiástica de Michoacán de los tiempos antiguos hasta nuestros días*, Morelia, Imprenta Particular del autor, 1905.
Torres Septién, Valentina, *La educación privada en México. 1903-1976*, México, El Colegio de México/Universidad Iberoamericana, 1997.

Archivo

AHCMO, Archivo Histórico Casa de Morelos, Morelia.

Revistas

El Tiempo Ilustrado
El Progreso Cristiano
Boletín Eclesiástico de la Provincia de Michoacán

De misionero a pacificador: Intentos fracasados de Antonio J. Rábago O.F.M.

Yves Bernardo Roger Nicot Solis*

La resolución del conflicto religioso en México no respondió solamente a una lógica nacional, sino que fue producto también de la intervención de fuerzas e intereses extranjeros. Estados Unidos, por ejemplo, jugó un papel preponderante, tanto desde el Estado en sí como a partir de iniciativas locales de obispos y arzobispos. Si bien durante la primera parte de dicho conflicto el gobierno norteamericano se opuso a la política de Calles, las cuestiones petroleras y mineras jugaron un rol clave en la cuestión religiosa. La estrategia de Estados Unidos cambió a finales de 1927 con la salida del embajador James R. Sheffield y la llegada al cargo de Dwight Morrow, quien brindó su apoyo al gobierno de Calles y le facilitó la adquisición de armas y dinero. Frente a ello, la confederación de los obispos de Estados Unidos, la National Catholic Welfare Conference (NCWC), se involucró plenamente en la resolución del conflicto religioso en México. Si bien de manera oficial la intervención del gobierno en asuntos de libertad religiosa fuera del territorio estadounidense debía circunscribirse a lo que afectara a sus ciudadanos residentes en el extranjero, extraoficialmente la presión interna de los grupos religiosos podía llevar a que el Departamento de Estado instruyera a sus funcionarios y a los embajadores en el exterior para trabajar en vías de que otros Estados modificaran sus políticas.[1] Si bien el personaje más famoso en este aspecto ha sido el padre paulista John Burke, secretario de la propia NCWC, no fue el único negociador oficial ni oficioso.[2]

* Prepa Ibero, Ciudad de México.

[1] Manuel Olimón Nolasco, *Diplomacia insólita, el conflicto religioso en México y las negociaciones cupulares (1926-1929)*, México, Imdosoc, 2007, p.16.

[2] *Ibid*. Sobre este tema se pueden ver los más recientes trabajos de Stephen J.C. Andes, *The Vatican and Catholic Activism in Mexico and Chile: The Politics of Transnational Catholicism, 1920-1940*. Oxford, Oxford University Press, 2014; Stephen Andes y Julia G. Young (coords.), *Local Church, Global Church: Catholic Activism in America from Rerum Novarum to Vatican II*, Washington, D.C., Catholic University of America Press, 2016; Yves Solis, "El Vaticano y los Estados Unidos en la solución del conflicto religioso en México. La génesis del *modus vivendi* real: México 1929-1938", tesis,

Los temores que se tenían de un fracaso eran muy fuertes. Existía, tanto por parte de la delegación apostólica en Estados Unidos como de la Santa Sede una gran desconfianza hacia el gobierno mexicano y el sentimiento era recíproco. Fue en este contexto que el franciscano Antonio Rábago emprendió en Beeville, Texas, bajo el auspicio del obispo Ledvina de Corpus Christi y con la anuencia del obispo Miguel de la Mora y Mora de San Luis Potosí, la fundación de la orden de los Misioneros Guadalupanos. Fue también entonces cuando, tras el asesinato de Obregón en julio de 1928, el general Manuel Pérez Treviño, gobernador de Coahuila, presentó al fraile con el presidente Emilio Portes Gil, gracias a la intermediación de su tío, el general brigadier Antonio Rábago.[3] El propósito de la maniobra era intentar la pacificación del país. El presente artículo está dedicado al análisis de tal intento fracasado.

Primero haremos referencia al contexto en el cual se desenvolvieron los hechos. En un segundo momento presentaremos los esfuerzos de Antonio Rábago para fundar los Misioneros Apostólicos Guadalupanos. Por último expondremos la iniciativa de pacificación del mismo Rábago a partir de los expedientes resguardados en los Archivos Secretos Vaticanos (renombrados Archivo Apostólico Vaticano por el papa Francisco) relativos a los diferentes intentos de esta índole en México, con especial atención al expediente dedicado al franciscano.[4]

Conflicto religioso y pacificación religiosa en 1928 y principios de 1929

A casi dos años de la suspensión del culto, la postura radical de varios obispos mexicanos que se habían enfrentado al Estado y que se encontraban ahora en el exilio mostraba signos de desgaste. La ausencia de culto y la imposibilidad de estar a la cabeza de sus diócesis dificultaba el actuar de los obispos, así como su relación con el clero diocesano y los fieles.[5] Muchos obispos deploraban la situación espiritual de los laicos y los sacerdotes que se habían quedado en México.

Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2016; Paolo Valvo, "La Santa Sede e il Conflitto fra Stato e Chiesa in Messico", San Marino, Università degli studi della Repubblica di San Marino. tesis doctoral en Ciencias Históricas 2012; y más recientemente, Paolo Valvo, *Pio XI e la Cristiada, fede, guerra e diplomazia in Messico (1926-1929)*, Morcelliana, Brescia, 2016.

[3] Tanto el franciscano Rábago como el general brigadier Rábago comparten nombre y apellido, por lo que, en adelante, nos referiremos al tío del religioso solamente por su grado militar y su apellido.

[4] Archivo Secreto Vaticano (en adelante ASV), Archivio Delegazione Apostolica Degli Stati Uniti d'America. VIII A. Mexico. Fasc 21. Attivitá di P. Antonio Rábago, O.F.M. 1928-1930. Affari Ecclesiastici Straordinari (en adelante AES), México, periodo IV-11 Messico. Núm. 531. P.O. 1929. Trattative del P.A. Rábago O.F.M per la pacificazione.

[5] Sobre la necesidad del regreso del episcopado y la reanudación del culto: Alegato al reporte núm. 760-b del delegado apostólico mandado a Roma el 10 de mayo de 1928. ASV-AES, México, periodo IV-11, Pos 521, fasc. 228.

Monseñor Corona, obispo de Papantla, desde tiempo atrás había pedido a la delegación apostólica que se tomaran decisiones para remediar y reactivar de algún modo la vida religiosa en México. Uno de los problemas era el de las denuncias en contra de los sacerdotes. Según el delegado apostólico de Estados Unidos y encargado de la cuestión religiosa en México, Pietro Fumasoni Biondi,[6] más de mil sacerdotes de toda la república carecían completamente de estudios y vivían en casas privadas sin vigilancia ni disciplina. En su opinión era muy difícil saber lo que sucedía realmente en cuanto a la moral, pero la situación tendría, según el propio delegado apostólico, consecuencias irremediables. Por la fuerte preocupación que expresaba Fumasoni Biondi en este alegato, era evidente que la Iglesia peligraba mucho al no tener ningún representante de la Santa Sede en México, aunado esto a la ausencia de la mayoría de los prelados locales.

El temor era grande porque algunos de los sacerdotes y las religiosas comenzaban a abandonar su vocación: la superiora de las Hermanas del Buen Pastor le comentaba al delegado que ya varias monjas no pensaban regresar a la vida religiosa. En México, algunos sacerdotes, sin autorización alguna y con conocimiento del gobierno, llegaban a dar hasta seis misas al día en casas de gente adinerada y no dejaban de solicitar limosna durante dichas celebraciones. Las facultades otorgadas por la Santa Sede en esas circunstancias, como bien puntualizaba Fumasoni Biondi, eran extraordinarias y excepcionales. La intención era facilitar el auxilio de los fieles católicos, no lucrar con esas facultades. La situación, pues, era preocupante.

La facultad misma dada por la Santa Sede en estas circunstancias, para lo que concierne las celebraciones de la Santa Misa y la impartición de los sacramentos es totalmente extraordinaria y excepcional, por lo que se pueden justificar a mi parecer solamente por un tiempo breve, como la de decir la misa *ad conficiendum SS. Viaticum* a cualquier hora del día sin vestimenta sagrada, y limitándose a las consagraciones y a la ingesta de las santas Especies, y la dada a los fieles para tener el sacramento en casa y verlo seguido. ¡Me indicaron que para llevar la Santa Comunión a las cárceles usaron a las señoritas más bellas y atractivas, quienes usaban su gracia para obtener libre paso! Si bien esas cosas persiguen una finalidad santa, se vuelven extrañas y peligrosas sobre todo cuando la situación se prolonga indefinidamente. [7]

[6] Frente a la imposibilidad del delegado apostólico oficial Jorge José Caruana de hacerse cargo de la delegación apostólica en 1927, el secretario de Estado de la Santa Sede, Pietro Gasparri, le pidió al delegado apostólico en Estados Unidos, Pietro Fumasoni Biondi, que atendiera los asuntos mexicanos. Sobre la historia de la delegación en la década de 1920 se puede consultar Carmen Alejos, "Plutarco Elías Calles, Álvaro Obregón y la 'Iglesia católica apostólica mexicana' (1925-1935)", en José Luis Soberanes Fernández y Óscar Cruz Barney, *Los arreglos del presidente Portes Gil con la jerarquía católica y el fin de la guerra cristera. Aspectos jurídicos e históricos*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 2016. pp.16-20.

[7] Sobre la necesidad del regreso del episcopado y la reanudación del culto: Alegato al reporte núm.

El peligro también acechaba a los fieles, quienes perdían la costumbre de asistir a misa y de contribuir a la manutención del culto. El delegado temía una "protestantización" de la Iglesia en México. Esta falta de culto se estaba volviendo más dañina para el país que la propia aceptación y humillación frente a las leyes inicuas. La crisis también afectó a la enorme población analfabeta, a los indios y peones, quienes, según Fumasoni Biondi, se quedaban sin socorro alguno, ya que no sabían leer.

La suspensión del culto favoreció también el crecimiento de la Iglesia cismática, ya que el gobierno pudo dar al patriarca Pérez el templo de Corpus Christi, uno de los principales de la Ciudad de México. Se decía también que el mismo presidente Calles había invitado al patriarca cismático de Damasco para consagrar a algunos obispos y así llenar el vacío dejado por los católicos. Según Fumasoni Biondi esta visita no se hizo realidad porque Calles y el patriarca no lograron ponerse de acuerdo en cuanto al costo monetario de la visita. El delegado apostólico recordaba el ejemplo de los irlandeses, quienes fueron forzados a irse de la ciudad hacia el campo para encontrar trabajo y, por falta de sacerdotes y de culto, se fueron poco a poco acercando al protestantismo o a la perdida de la fe. Un punto más a favor de la reanudación del culto y del regreso de los obispos fue la dificultad para lograr que la opinión pública de Estados Unidos obligara a su gobierno a presionar al de México.

La Iglesia mexicana no tenía muy buena fama en el país vecino, donde su fe era considerada fanática y supersticiosa. A eso también había que agregar la mala reputación que tenían en el sur de Estados Unidos los emigrantes mexicanos: "Gente pobre, poco educada y de pobres costumbres".[8] La idea predominante acerca de México era que se trataba "de un pueblo de raza inferior, lleno de supersticiones religiosas, oprimido por los sacerdotes y los ricos, incapaz ser gobernado porque siempre estaba en revueltas".[9] A pesar de los esfuerzos de los medios católicos, de los obispos americanos, de la National Catholic Welfare Conference y de su secretario, el balance que presentaba Fumasoni Biondi no era muy favorable, pues ni siquiera entre los mismos católicos se habían obtenido los frutos esperados y, por lo tanto, no se podía esperar más de la sociedad norteamericana, mayoritariamente protestante. A eso se tenían que sumar las acciones del gobierno de México para defender su política religiosa.

Según el delegado Fumasoni Biondi, la solución del conflicto religioso implicaba necesariamente el apoyo del gobierno norteamericano, para lo cual se podían aprovechar sus intereses comerciales.[10] Si bien el Departamento de Estado asumía

760-b del delegado apostólico mandado a Roma el 10 de mayo de 1928. ASV-AES, México, periodo IV-11, Pos 521, fasc.228.

[8] *Idem.*

[9] *Idem.*

[10] ¿Qué cambio se espera en la presente situación para que los obispos regresen a la patria y se

que la propuesta de pacificación promovida por su embajador Dwight Morrow era más personal que oficial, resultaba evidente para el delgado apostólico que se trataba de la estrategia de un *business man*: para que los negocios en México florecieran era necesario que hubiera paz.[11] En cuanto a este aspecto, Collado Herrera insiste en el hecho de que: "Vale la pena subrayar que la participación de Morrow en las negociaciones entre el clero y el gobierno no solo fue extraoficial sino que partió de su iniciativa personal, si bien recibió pleno apoyo logístico del Departamento de Estado, al cual mantuvo informado de cada uno de sus movimientos. También vale decirlo, contó con el apoyo de Olds".[12]

Los resortes que impulsaron al embajador a participar fueron una mezcla de ingredientes racionales y pasiones propias. Por un lado estaba la lógica política: no podría consolidarse el gobierno si persiste la guerra. Por otro, la pena que le causaba el sufrimiento de los católicos devotos, la gran mayoría de los mexicanos, aun si consideraba que su práctica religiosa se hallaba más cercana a la superstición. Otra faceta era su afición por la lectura de estudios históricos sobre los conflictos entre Iglesia y Estado; el tema era uno de sus favoritos, de manera que la búsqueda de una solución fue una oportunidad "irresistible" para tratar el asunto como un problema de historia aplicada.[13] Para Morrow, el éxito de estas negociaciones implicaba una victoria personal y política porque demostraría la absoluta confianza que le tenía Calles y la influencia de la diplomacia americana en México.

En Estados Unidos los obispos siguieron con mucho interés la situación de sus hermanos católicos en México e hicieron su mejor esfuerzo para que se hiciera justicia. El Secretario de la NCWC, John Burke, voz del Consejo Administrativo de los obispos, se preguntaba si no había alguna solución para permitir el regreso de los obispos mexicanos a su diócesis y así lograr que se reanudara el culto. El Consejo Administrativo reconoció que este asunto no era de su competencia y delegó todo en monseñor Fumasoni Biondi, que era el encargado de los asuntos religiosos de México.

El delegado apostólico respondió entonces que ninguna puerta se tenía que cerrar para lograr este fin; afirmó que el santo padre estaba ansioso por alcanzar una solución pacífica del conflicto, que su corazón acompañaba al pueblo mexi-

---

reanude el culto? Alegato al reporte núm. 760-b del delegado apostólico mandado a Roma el 10 de mayo de 1928. ASV, Affari Ecclesiatica Strordinari, México, periodo IV-11, Pos 521, fasc. 228.

[11] Sobre el interés del gobierno de Estados Unidos en la cuestión religiosa en México: Alegato al reporte núm. 760-b del delegado apostólico mandado a Roma el 10 de mayo de 1928. ASV-AES, México, periodo IV-11, Pos 521, fasc. 228.

[12] Robert Edwin Olds (1875-1932) fue un abogado y diplomático norteamericano. Entre 1927 y 1928 fungió como subsecretario de Estado de Estados Unidos.

[13] María del Carmen Collado, *Dwight W. Morrow, reencuentro y revolución en las relaciones entre México y Estados Unidos, 1927-1930*, México, Instituto Mora/Secretaria de Relaciones Exteriores, 2005, pp.148-149.

cano y que todas las oportunidades debían ser aprovechadas para que los obispos pudieran regresar con dignidad.[14] El padre Burke le hizo saber al presidente Calles que el delegado apostólico lo enviaba como su representante, aunque no tenía autoridad para actuar o comprometerse. Su objetivo era explorar, junto con el presidente, diversos medios para que la Iglesia y su organización pudieran ser debidamente reconocidas por el Estado mexicano.

Dos caminos eran posibles. El primero era la no aplicación de las leyes de registro y de limitación del clero, de tal manera que la Iglesia pudiera aceptarlas sin perder el decoro y así restablecer el culto. El segundo era el de realizar los cambios necesarios a las leyes y a la Constitución para dar de nuevo a la Iglesia su plena libertad. Para el delegado apostólico Fumasoni Biondi, a diferencia de lo que opinaban los obispos mexicanos, ese objetivo era posible, pues veía en Calles a "un hombre con cierta apariencia de sinceridad, demostrada por su manera franca y neta de hablar, sin cumplimientos ni ostentaciones".[15]

Sin embargo, Fumasoni Biondi era lúcido y estaba consciente de que se encontraba frente a un hombre totalmente alejado de la religión y de la Iglesia. En su concepto, se trataba de un hombre que, como Carranza, Obregón y el resto de los revolucionarios, había progresado a fuerza de delinquir y Calles, por su parte, hablaba de los obispos con odio y rencor. Los consideraba meros alfiles de los ricos que, bajo su patrocinio, gastaban su tiempo en difundir la idea de que el presidente era una persona ignorante y disipada. En este sentido, el factor de la compatibilidad o incompatibilidad de caracteres de los actores involucrados resulta esencial para entender los diferentes procesos de paz y las dificultades que iban a enfrentar tanto Burke como Pascual Díaz y Barreto,[16] Thomas Edmund Molloy,[17] Rábago, Manuel Echeverría[18] y Antonio Guízar y Valencia.[19] En todos

[14] Relación del viaje y de la entrevista del P. Burke con el presidente Calles. Alegato al reporte núm. 760-b del delegado apostólico mandado a Roma el 10 de mayo de 1928. ASV-AES, México, periodo IV-11, Pos 521, fasc. 228.
[15] Breve comentario relativo a la relación anterior. Alegato al reporte núm 760-b del delegado apostólico mandado a Roma el 10 de mayo de 1928. ASV-AES, México, periodo IV-11, Pos 521, fasc. 228.
[16] Pascual Díaz y Barreto (1876-1936) fue obispo de Tabasco entre 1922 y 1929. Tras cumplir una formación diocesana y ser ordenado presbítero en 1898, fue aceptado en la Compañía de Jesús en 1905. Durante el conflicto religioso fue secretario del Comité Episcopal y uno de los principales artífices de los acuerdos religiosos de 1929. Al terminar el conflicto recibió de Leopoldo Ruiz y Flores, flamante delegado apostólico, el palio episcopal que lo hizo arzobispo de México.
[17] Thomas Edmund Molloy (1885-1956) fue un prelado norteamericano, obispo de Brooklyn, Nueva York, de 1921 hasta su muerte. Nueva York fue el lugar de refugio en Estados Unidos de Pascual Díaz y Barreto y era lugar de paso para quienes querían dirigirse en barco hacia Europa.
[18] Manuel Echeverría era un banquero mexicano, familiar de Antonio Guízar y Valencia y cercano a Emilio Portes Gil.
[19] Antonio Guízar y Valencia (1879-1971), originario de Cotija, Michoacán, fue ordenado sacerdote en 1903 y estudió en Roma desde 1910 hasta el 28 de febrero de 1913 y nuevamente de 1914 a 1917, primero en la Universidad Gregoriana y después en el Pío Latino. En 1920 fue

estos casos, las relaciones personales fueron fundamentales para lograr algo tan básico como los encuentros con los interesados.[20]

El delegado, sin embargo, no parecía tener la misma "ingenuidad" que demostró el padre Burke. Temía que Calles no fuese capaz de distinguir la separación entre la acción social y la acción política de la Iglesia: temía en concreto que la actividad eclesial en materia de educación y ayuda al campo, que se había realizado desde la promulgación de la Constitución de 1857, se viera como política. La opinión de Fumasoni Biondi, como él mismo lo asumía, estaba en gran parte influida por monseñor Ruiz y Flores,[21] quien lo ayudaba en la delegación.[22] Otra de las dificultades era que el clero mexicano nunca había logrado mantenerse alejado de la cuestión política.[23] El delegado veía entonces las gestiones como un buen inicio, pero seguía preocupado por el apoyo de algunos obispos a la lucha armada, puesto que Calles ponía como condición para la tolerancia que no se conspirara contra las leyes del país. Para él, en efecto, la justificación que algunos obispos hacían de la lucha armada (sobre bases teológicas y a partir del famoso *De reppellendo tyranno*),[24] así como la promoción de la búsqueda del martirio, en lugar de apoyar a la Iglesia, reforzaban la percepción de Calles de que existía una conspiración de los católicos contra el Estado mexicano. Insistía en que las circunstancias del siglo XX eran muy diferentes a las de los anteriores y dejaba entrever que la vía armada no era la adecuada en tanto que no recordaba ninguna sublevación armada o "Liga Católica de Combate" contra los antiguos perseguidores del cristianismo.[25]

---

nombrado obispo de Chihuahua por Benedicto XV y fue consagrado el 30 de enero de 1921 por su hermano Rafael Guízar y Valencia, obispo de Veracruz.

[20] Se puede ver sobre este tema en particular a Alfonso Alcalá Alvarado, "Gestación y realización de 'los arreglos'", *La Iglesia en la Revolución Mexicana, Libro anual de la Sociedad Mexicana de Historia Eclesiástica*, México, Tercer Milenio, 2010, pp. 215-273. Basado en gran parte en el trabajo anterior, puede verse también Franco Savarino, *El conflicto religioso en Chihuahua, 1918-1937*, Guadalajara, El Colegio de Chihuahua/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2017.

[21] Leopoldo Ruiz y Flores (1865-1941) entró al seminario en 1876. Enviado a Roma en 1881, estudió en el Colegio Pío Latino (escuela creada para los seminaristas de los países de América Latina en Roma) y en la Universidad Gregoriana. Fue obispo de León en 1900 y arzobispo de Monterrey (Linares) en 1907. Ocupó el cargo de arzobispo de Morelia en 1912 hasta su muerte en 1941. De 1929 a 1936 fungió como delegado apostólico de México. Durante la Cristiada y la creación del *modus vivendi* tuvo un papel fundamental.

[22] Breve comentario relativo a la relación anterior: Alegato al reporte núm. 760-b del delegado apostólico mandado a Roma el 10 de mayo de 1928. ASV-AES, México, periodo IV-11, Pos 521, fasc. 228.

[23] *Idem*.

[24] Es decir, la posibilidad de promover un tiranicidio. La idea fue discutida a finales del siglo XVI por el jesuita español Juan de Mariana en su obra: Ioannis Marianae Hispani e Soc. Iesu, *De rege et regis institutione libri III. Ad Philippum III Hispaniae Regem Catholicum*. Anno 1599. Cum privilegio. Toleti, Apud Petum Rodericum typo Regium. Cabe aclarar que el pensamiento católico no era el único en promover la posibilidad del tiranicidio. Los protestantes Jurieu y Grotius también hablaban del tirano usurpador y la posibilidad de deponerlo violentamente en nombre del bien común.

[25] Breve comentario relativo a la relación anterior. Alegato al reporte núm. 760-b del delegado

Monseñor Ruiz realizó el 4 de junio de 1928, mientras se encontraba en Roma, un memorándum sobre el conflicto religioso en México. En este documento el arzobispo de Morelia recordaba que la suspensión del culto había sido decidida por la mayoría de los obispos y que había nacido de la imposibilidad de la Iglesia de tener una vida pública a raíz de la promulgación de la Constitución y de las leyes anticlericales.[26] Los remedios para resolver esta situación, afirmaba, podían ser la lucha armada, la reforma pacífica de la Constitución y de las leyes, la búsqueda de un arreglo oficial o la aceptación de un *modus vivendi*.[27] El triunfo de la lucha armada le parecía imposible. Después de veinte meses de lucha, los cristeros no habían logrado organizarse adecuadamente, no habían sido capaces de ocupar ninguna ciudad importante y no tenían todavía un jefe militar único. Si bien parecía que el obispo no tomaba en cuenta el papel desempeñado por Enrique Gorostieta, como lo demostraron muy bien Martha Elena Negrete[28] y Jean Meyer,[29] tampoco se podía negar que la situación de los cristeros había permitido un control militar real en buena parte del país. En este punto era muy importante tomar en cuenta el apoyo incondicional que recibía el gobierno mexicano por parte de Estados Unidos, como bien lo informó Ruiz en su memorándum: el gobierno norteamericano respaldaba al de México. El arzobispo mostraba prudencia y no criticaba tan abiertamente la lucha armada. De hecho, él reconoció que si el gobierno estaba dispuesto a negociar, se debía en parte a la fuerza alcanzada por los cristeros.[30]

En cuanto a la reforma pacífica de la Constitución y de las leyes anticlericales, el arzobispo de Morelia tampoco se hacía muchas ilusiones. Pensaba que el gobierno se sabía suficientemente fuerte como para resistir las presiones de los católicos. En cambio, temía más la reacción de los radicales. No se había visto tampoco que los gobiernos liberales hubieran dado un paso atrás desde la promulgación de la Constitución del 1857.

Quedaban entonces solamente las posibilidades de un acomodo oficial o de lograr un *modus vivendi*. El presidente del comité episcopal rechazó la idea de un arreglo oficial, pues la Constitución mexicana no le reconocía ninguna per-

---

apostólico mandado a Roma el 10 de mayo de 1928. ASV-AES, México, periodo IV-11, Pos 521, fasc. 228.

[26] Leopoldo Ruiz y Flores. Memorándum sobre el conflicto religioso en México. Roma 4 de junio de 1928. ASV-AES, México, periodo IV-11, Pos 521, fasc.229.

[27] Entendemos por *modus vivendi* el periodo en el cual el Estado y la Iglesia logran un acuerdo tácito de tolerancia mutua para encontrar una solución a sus problemas, de modo que las tensiones tienden a desaparecer.

[28] Martha Elena Negrete, "Enrique Gorostieta: un cristero agnóstico", en *Los cristeros, Conferencias del ciclo de Primavera de 1996*, México, Condumex, 1996, pp. 61-70.

[29] Meyer, Jean, *La Cristiada*, vol. 1, México, Siglo XXI Editores, 1999.

[30] Leopoldo Ruiz y Flores. Memorándum sobre el conflicto religioso en México. Roma 4 de junio de 1928. ASV-AES, México, periodo IV-11, Pos 521, fasc. 229.

sonalidad jurídica a la Iglesia católica, de modo que no tendría un interlocutor. De hecho, el gobierno mexicano siempre había evitado tener cualquier tipo de comunicación oficial con la Santa Sede. Las relaciones siempre se habían dado a nivel personal; todo dependería entonces de la voluntad del presidente en turno. Si uno no quería aprobar lo que había hecho su antecesor, quedaba plenamente amparado por la Constitución. Así, para el arzobispo de Morelia la única vía posible era el *modus vivendi*. Esta propuesta era la que tanto él como el presidente de México y el delegado apostólico en Estados Unidos habían defendido desde el principio de ese año, como lo testimonian los diferentes acercamientos que se lograron a raíz de la propuesta de Morrow y del padre Burke. El arzobispo de Morelia llamó la atención sobre la importancia de los compromisos del presidente, quien había declarado que no era el propósito de la Constitución ni de las leyes impedir que la Iglesia tuviera libertad en cuanto al cumplimiento de su misión, y que él estaba dispuesto a tratar con el representante de la Iglesia para atender sus quejas sobre la aplicación de las leyes. Leopoldo Ruiz y Flores sabía, sin embargo, que el presidente no estaba dispuesto a dar declaraciones sobre la no aplicación de la Constitución y las leyes: solo se podía pronunciar en cuanto al espíritu y al contenido de las mismas. La única solución para Ruiz residía entonces en la buena voluntad del presidente.

Sin embargo, de acuerdo con el memorándum del arzobispo de Morelia, la postura de los obispos que se oponían a un arreglo y la insubordinación de los fieles representaban un obstáculo para este *modus vivendi*. Para aprovechar las circunstancias favorables del momento era entonces necesario coordinarse con los obispos y con el delgado para preparar las declaraciones e instrucciones del clero relativas a las leyes y a las relaciones con el Estado.[31]

Fue en este momento cuando apareció una nueva figura cuya participación coadyuvaría al éxito de esta propuesta. En un documento en francés con fecha del 3 de junio de 1928 el padre Edmund Walsh ofreció un reporte especial,[32] seguido de un memorándum en español de cuatro páginas con fecha del primero de abril de 1928. El documento abordaba el tema del conflicto religioso en México y exploraba sus posibles soluciones. En ese memorándum aparece mencionado por primera vez un personaje que jugaría un papel muy importante: Miguel Cruchaga Tocornal,[33] recién nombrado presidente de los Tribunales Mixtos de

[31] Leopoldo Ruiz y Flores. Memorándum sobre el conflicto religioso en México. Roma 4 de junio de 1928. asv-aes, México, periodo IV-11, Pos 521, fasc. 229.

[32] Edmund Aloysius Walsh (1885-1956) jesuita norteamericano, profesor de geopolítica y fundador de la Escuela de Relaciones Internacionales de la Universidad de Georgetown en 1919. Fue encargado de la misión papal contra la hambruna rusa en 1922. En 1928 la Santa Sede le pidió intervenir en la solución del conflicto entre la Iglesia y el Estado en México.

[33] En 2001, Roberto Sánchez Dávalos publicó una obra que da acceso a varios de los documentos que componían el expediente chileno sobre la resolución del conflicto religioso y la participación

reclamaciones italo-mexicanas, hispano-americanas y alemán-mexicanas. Gracias a su nueva posición, Cruchaga iba a propiciar que el proceso de paz ganara legitimidad y permitiría que la participación de Estados Unidos (negada públicamente por el gobierno mexicano, pero real) no fuera tan obvia. En muchos aspectos, la aparición de Cruchaga resultó providencial, ya que su puesto de juez de un tribunal internacional de reparación le permitía resolver el problema de la cuestión religiosa dejando a todas las partes en una postura decorosa.

El padre Walsh, que tenía acceso privilegiado a la curia y a la Secretaría de Estado por su participación en la Near East Conference Welfare y su puesto en la Universidad de Georgetown, fue consultado por el obispo Pascual Díaz, quien se encontraba preocupado por la influencia que podían tener en la curia los obispos más radicales. De acuerdo con Walsh, una posibilidad para resolver el problema causado por estos obispos residía en la personalidad y el nuevo cargo de Miguel Cruchaga:

> El embajador de Chile en los Estados Unidos, el señor Miguel Cruchaga, entregó su renuncia como embajador para aceptar el puesto de juez en un tribunal que tiene su sede en México y que tiene como atribuciones resolver las cuestiones políticas y económicas entre México y otros países. Él es un jurisconsulto que cuenta con una fama internacional, apreciado por los mexicanos mismos y un devoto católico. Durante su última visita a México, para tomar su puesto de juez, aprovechó para realizar una investigación sobre la cuestión religiosa, porque espera poder servir a la Iglesia al apoyar en la resolución del conflicto. Piensa que llegado el momento, y gracias a su puesto y su posición favorable con el Estado mexicano, podrá servir como amigo de ambas partes e invitar al presidente Calles a resolver esta cuestión siguiendo el mismo modo amigable con el que se resuelven otras cuestiones políticas y económicas. [...] Ya realizó visitas secretas a numerosos miembros del clero y a varios obispos mexicanos y ha tenido en sus manos un *memorándum* en el cual venía plasmada la línea de conducta que ellos juzgaban era la exigida por las circunstancias. Dicho memorando [...] ha sido aprobado por Monseñor Díaz. El señor Cruchaga propone una atención inmediata. En el mes de julio se encontrará en México. Si lo aprueba la Santa Sede, está dispuesto a tomar la responsabilidad [del acercamiento] sin comprometer a la Santa Sede [...] En caso de recibir esta respuesta dará a conocer su opinión al P. Walsh en Washington, quien lo transmitirá a las autoridades eclesiásticas correspondientes.[34]

Para Walsh existían tres soluciones posibles. Una era "la solución máxima que consiste en la reforma absoluta de los artículos relacionados con la situación de la

---

de varios diplomáticos chilenos en él gracias a su actividad tanto en la Ciudad de México como en Santiago de Chile o en la Ciudad del Vaticano. Roberto Sánchez Dávalos, *El conflicto religioso y sus arreglos*, México, Ed. privada, 2001.

[34] Reporte especial del Padre Walsh. ASV-AES, México, periodo IV-11, Pos 521, fasc. 229. Original en francés.

Iglesia en la forma que la solicitaron los obispos mexicanos en el año de 1926".[35] Como asume el mismo anexo, "Esta solución queda descartada desde luego por la intransigencia del gobierno que la rechazó de plano".[36] La solución media consistía en la modificación de los artículos. Esta propuesta resultaba interesante porque ofrecía una forma menos radical de transformación.[37] La solución mínima, según la cual "el gobierno se compromete a no aplicar los artículos de la Constitución relacionados con la Iglesia, y bajo esta base permite la reanudación del culto con la más amplia libertad en el ejercicio del ministerio sacerdotal y el funcionamiento de las escuelas católicas tal como se hacía antes de febrero de 1926",[38] fue la que con anterioridad se había aplicado. Esta solución de *modus vivendi* fue utilizada desde 1857 e implicaba que la ley se aplicaría solo si se presentaba algún tipo de denuncia.[39] La misma Constitución de 1917 no se había aplicado sino cuando se inició el conflicto. Lo ideal podía ser entonces regresar a esa "tolerancia" recíproca.

Uno de los obstáculos de este proyecto residía en las fugas de información y la participación de los medios de comunicación tanto mexicanos como italianos, franceses y estadounidenses. En muchos de ellos se hablaba ya del "arreglo del conflicto religioso", de las negociaciones de Morrow, de su "ayuda extraoficial" y del papel del arzobispo Ruiz y del Vaticano. *La Prensa de San Antonio* del 9 de junio, basada en un artículo del *New York World,* sugería que el arreglo del conflicto religioso dependía de una supuesta lucha entre la facciones de Calles y de Obregón.[40]

Además de este inconveniente, había otro grave problema para el proyecto del *modus vivendi*. Incluso la solución mínima tenía un "mínimo" que no podía no obtenerse: Pascual Díaz, en una carta del 6 de julio de 1928, fue bastante crítico con la propuesta de Burke y decía no concebir que se hiciera un arreglo basado en una sencilla conversación privada.[41] Esta resistencia de Díaz resulta muy sorprendente para quienes están familiarizados con el estudio del conflicto y su resolución.

El 2 de julio de 1928 era clara para Fumasoni Biondi la necesidad de obtener la aprobación del nuevo presidente electo, Álvaro Obregón.[42] Si bien las negociaciones entre Burke, Morrow y Calles continuaban y Morrow tenía ya una carta para el ex presidente de México con las instrucciones y los puntos de

[35] Anexo III al Reporte especial del Padre Walsh. ASV-AES, México, periodo IV-11, Pos 521, fasc. 229.

[36] *Idem.*

[37] Anexo al Reporte especial del Padre Walsh. ASV-AES, México, periodo IV-11, Pos 521, fasc. 229.

[38] *Idem.*

[39] *Idem.*

[40] *La Prensa de San Antonio*, 9 de junio de 1928. ASV-AES, México, periodo IV-11, Pos 521, fasc. 230.

[41] Carta de Pascual Díaz a Leopoldo Ruiz y Flores. 6 de julio de 1929. ASV-AES, México, periodo IV-11, Pos 521, fasc. 232.

[42] Fumasoni Biondi. Cifrado núm. 20 para el cardenal Gasparri. Washington 2 de julio de 1928. ASV-AES, México, periodo IV-11, Pos 521, fasc. 230.

acuerdo con el papa, ya no había mucha esperanza en el éxito de la misión, pues todo dependía ahora del nuevo presidente.[43]

Las cosas iban a cambiar de nuevo con el asesinato de Obregón el 17 de julio de 1928.[44] Fumasoni y Gasparri tuvieron que reajustar su estrategia diplomática.[45] Si bien Calles públicamente culpó a los católicos y las negociaciones se volvieron más lentas, estas nunca se detuvieron. Una vez más, la prensa estadounidense cuestionó las declaraciones del gobierno mexicano y se hizo eco de las imprudentes declaraciones de monseñor Ruiz desde Roma, que hacían suponer que Calles había autorizado el asesinato del general Obregón.[46]

En una carta del 8 de agosto de 1928, monseñor Ruiz tuvo que pedir a las oficinas del periódico neoyorkino *The World* que corrigieran o aclararan el sentido de sus declaraciones. Él, en efecto, no era ningún representante oficial ni de los obispos mexicanos ni del gobierno para proponer un arreglo con la Santa Sede o desmentir la existencia de un plan de negociación divulgado por la prensa como el plan Ruiz-Calles.[47] Más delicadas todavía eran las notas de la prensa norteamericana según las cuales el obispo mexicano había dicho que, por su estilo de vida, lo más seguro era que Obregón iba a morir de manera violenta.[48] Eso complejizó las relaciones y el acercamiento real con Calles. En una carta de julio de 1928, Pascual Díaz le escribía a Morrow para reiterarle que quien estaba a cargo de los asuntos de México era el delegado apostólico de Estados Unidos Fumasoni Biondi.[49] Díaz afirmaba en esta carta que Fumasoni le había encargado a él, oficialmente, la vinculación entre la delegación apostólica y los obispos mexicanos, cargo que desempeñaba desde el 12 de diciembre de 1927. En esa carta, Díaz explicaba cómo el papa había respaldado a la Liga mediante la encíclica *Iniquis Afflictisque* siempre y cuando la organización siguiera las vías legales, pero que a partir de noviembre de 1927 la

[43] Fumasoni Biondi. Reporte núm. 1053-h para el cardenal Gasparri. Washington 2 de julio de 1928. ASV-AES, México, periodo IV-11, Pos 521, fasc. 231.

[44] Primer informe de Alejandro Traslosheros, junio de 1928. ASV-AES, México, periodo IV-11, Pos 521, fasc. 230. Alejandro Traslosheros, ferviente católico, mandó durante este tiempo una serie de informes a la Santa Sede, haciendo referencia tanto a los logros de la guerrilla como a las elecciones en Estados Unidos. Entre junio de 1928 y 1929, se registraron en el fondo de los archivos de los asuntos eclesiásticos extraordinarios 16 informes de Traslosheros al papa. En esos informes estaba parte de la información que pudo recabar este seglar católico, cercano a la corriente defendida por el arzobispo de Durango, José María González y Valencia, a quien puso como referencia en su primer reporte. Lo interesante de este católico mexicano que residía en Los Ángeles, California, es que apoyaba como principio el "dejar la puerta abierta con el gobierno por precaución".

[45] Fumasoni Biondi. Reporte 1164-h para el cardenal Gasaparri. Washington 20 de julio de 1928. ASV-AES, México, periodo IV-11, Pos 521, fasc. 231.

[46] *The World*, jueves 19 de julio de 1928. ASV-AES, México, periodo IV-11, Pos 521, fasc. 231.

[47] Leopoldo Ruiz. Carta a la dirección de *The World* de Neva York. Roma. 8 de agosto de 1928. ASV-AES, México, periodo IV-11, Pos 521, fasc. 231.

[48] *Idem*.

[49] Pascual Díaz. Carta al honorable Dwight Morrow, embajador americano. Nueva York. 24 de julio de 1928. ASV-AES, México, periodo IV-11, Pos 521, fasc. 231.

había desconocido por utilizar medios violentos. El papa dejó a los católicos libres para actuar según su conciencia, pero pidió a los obispos que no participaran ni moral ni físicamente, de forma directa o indirecta, en ninguna acción armada que involucrara a los católicos.

Mientras tanto, algunos católicos residentes en Estados Unidos tenían muchas expectativas del candidato a la presidencia, Al Smith, también católico. Para ellos, tras el asesinato de Obregón, ya no existía en México ningún contrapeso personal para Calles, de modo que este debía llegar de Estados Unidos.[50] En tal contexto de tensión, el *Osservatore Romano* (juzgado, no sin razón, como el órgano oficial de prensa de la Santa Sede) publicó un artículo en el cual se afirmaba que Calles tenía una participación directa en el asunto del asesinato de Obregón.[51] Esto dificultaba el proceso de paz, pues la Santa Sede no quería cerrar la posibilidad de un arreglo con Calles y la públicación del *Osservatore Romano* entorpecía las negociaciones cupulares y evidenciaba las divisiones existentes en el seno mismo de la curia romana.

En noviembre de 1928, las esperanzas de los católicos transigentes (dispuestos a ceder) de llegar a un acuerdo tras las elecciones de un presidente católico en Estados Unidos se esfumaron. Herbert Hoover ganó las elecciones con veinte millones de votos de aprobación contra catorce millones de Smith.[52] Este triunfo beneficiaba a Calles. Sin embargo, el gobierno mexicano también estaba dividido y, además, alejado de las preocupaciones de los católicos.[53] "De manera que el gobierno está cada vez más separado del pueblo mexicano como ningún gobierno revolucionario lo había estado".[54] Esa debilidad del gobierno se vio reflejada en la cobertura que *El Universal* y *Excélsior* dieron en los primeros días al juicio de José de León Toral, el asesino de Obregón. Fue justamente en este contexto, a finales del año de 1928, cuando Francisco Rábago decidió emprender su viaje a México con la intención original de llevar jóvenes seminaristas a su obra y buscar un salvoconducto para dos obispos mexicanos: Uranga y Saénz y Echavarría y Aguirre.

La fundación de los Misioneros Apostólicos Guadalupanos

En 1928, en pleno conflicto religioso en México y luego del asesinato de Álvaro Obregón, presidente electo de México, a manos del católico José de León Toral,[55] el padre franciscano Antonio Rábago estaba preocupado por la evan-

[50] Segundo informe de Alejandro Traslosheros. ASV-AES, México, periodo IV-11, Pos 521, fasc. 230.
[51] Correspondencia entre Burke y Ruiz y Flores. Agosto de 1928. ASV-AES, México, periodo IV-11, Pos 521, fasc. 233.
[52] El día 6 de noviembre de 1928, Herbert Hoover obtuvo 444 grandes electores mientras que Alfred Smith obtuvo 87.
[53] Tercer informe de Alejandro Traslosheros. ASV-AES, México, periodo IV-11, Pos 521, fasc. 230.
[54] *Idem.*
[55] Consúltese Mario Ramírez Rancaño , *El asesinato de Álvaro Obregón: la conspiración y la madre*

gelización de las comunidades indígenas de San Luis Potosí y de otras zonas de México. Su preocupación era doble: los pueblos no contaban con sacerdotes y los seminarios no tenían como enfoque la atención a los grupos indígenas. Miguel de la Mora y Mora, obispo de San Luis Potosí, usó sus contactos en Estados Unidos[56] para que los esfuerzos del reverendo Antonio Rábago fueran presentados ante el delegado apostólico Pietro Fumasoni Biondi.[57] El padre Rábago recibió el apoyo del obispo de Corpus Christi, Emmanuel Ledvina, quien a su vez escribió al delegado apostólico para expresarse en los mejores términos del franciscano Rábago.[58] En noviembre de 1928 Ledvina saludó nuevamente el espíritu del padre Antonio Rábago y la obra que estaba fundando en Beeville.

El padre Rábago no solo está trabajando con mucho vigor en la fundación de su obra, sino que es muy eficiente entre las personas. Ha tomado un particular interés en la escuela parroquial que he establecido para los mexicanos, y en la cual cinco hermanas del Convento de Corpus Christi enseñan con un éxito asombroso. El padre Rábago muestra un espíritu dócil y siempre me consulta antes de intentar algo nuevo. Si todos los sacerdotes actuaran de la misma manera con sus obispos, se podría lograr tanto bien. Tiene muchas dificultades para mantener su obra y estoy intentando ayudarlo lo más posible. He escrito al cardenal Hayes sobre su trabajo y mi esfuerzo por apoyarlo; y el cardenal ha obtenido un apoyo de los fondos de los Caballeros de Colón, de los cuales se hace cargo. En este sentido pude apoyar al padre Rábago y a quienes trabajan con él. Su celo y su sinceridad están logrando una impresión profunda entre los pobres mexicanos, quienes poco a poco están mostrando interés en su trabajo y se congregan regularmente en la iglesia y le llevan comida, etc. Los norteamericanos de la otra parroquia de Beeville también tienen interés en su trabajo y le aportan un poco de ayuda.[59]

Conchita, México, INHERM/IIS-UNAM, 2014, y Fernando González, *Matar y morir por Cristo Rey*, México, Plaza y Valdés/IIS-UNAM, 2001.

[56] Michael [*sic*] de la Mora obispo de San Luis Potosí a Pietro Fumasoni Biondi delegado apostólico en Estados Unidos. 4 de octubre de 1928. ASV. Archivio Delegazione Apostolica Degli Stati Uniti d'America. VIII A. Mexico. Fasc 21. Attivitá di P. Antonio Rábago, O.F.M. 1928-1930. ff.4r, 4v. Carta en latín de presentación de Antonio J. Rábago O.F.M fundador de los Misioneros Apostólicos Guadalupanos.

[57] Pietro Fumasoni Biondi (1872-1960) sacerdote italiano, fue delegado apostólico en Japón en 1919, Secretario de la Propagación de la Fe en 1921 y delegado apostólico en Estados Unidos entre 1922 y 1933. En 1933 fue nombrado prefecto de la Congregación para la Propagación de la Fe.

[58] Tarjeta de presentación del Rev. Emmanuel B. Ledvina, Bishop of Corpus Christi Introducing Rev. Antonio Rábago O.F.M to his Excellency Most. Rev. Pietro Fumasoni-Biondi Archbishop of Dioclea, Apostolic Delegate, U.S.A. 17 de octubre de 1928 [Original en inglés].

[59] Carta de E B. Ledvina, Obispo de Corpus Christi Texas a Pietro Fumasoni-Biondi, 8 de noviembre de 1928. ASV. Archivio Delegazione Apostolica Degli Stati Uniti d'America. VIII A. Mexico. Fasc 21. Attivitá di P. Antonio Rábago, O.F.M. 1928-1930. ff.7r,8r,9r,10r,11r. [Original en inglés, la traducción es mía.]

El mismo Antonio Rábago le pidió apoyo al delegado apostólico: "Este proyecto para el cual pido ayuda, será difícil, pero es un hecho que se trata de un trabajo necesarísimo para el bien de la Santa Madre Iglesia en México, y si bien recae sobre mis pobres hombros, sé que es una necesidad para la Santa Sede y para la jerarquía mexicana".[60]

La obra de Rábago constaba de cinco objetivos. El primero era promover la abnegación y la santidad de los indios, los más pobres de México. El segundo, asegurar su educación cristiana y multiplicar el número de sacerdotes en las vastas regiones donde todavía era una realidad la ausencia del mensaje de Dios. El tercero era llevar esta misma labor apostólica a los migrantes que se encontraban en Estado Unidos. El cuarto, lograr que la obra ayudara a alcanzar la paz, mejorar la vida parroquial y permitir la llegada del Reino de Cristo y de María de Guadalupe, todo eso a través de la formación permanente de los seminaristas de los Misioneros Apostólicos Guadalupanos.[61] Esta misión no tenía como finalidad quedarse en Estados Unidos; la presencia en suelo norteamericano estaba motivada por la compleja situación del conflicto religioso en México. La obra de Rábago recibió el apoyo también de los obispos mexicanos presentes en San Antonio: José María González y Valencia, arzobispo de Durango; Francisco Uranga y Sáenz, obispo de Cuernavaca; Ignacio Placencia y Moreira, obispo de Zacatecas; Gerardo Anaya y Diez de Bonilla, obispo de Chiapas; y Serafín María Armora y González, obispo de Tamaulipas.

Tenemos conocimiento de que el obispo de San Luis Potosí, Miguel de la Mora, está fundando en este este país un Instituto Religioso de espíritu franciscano, que a su tiempo se ha de trasladar a México, destinado a formar misioneros que, imbuidos especialmente en la disciplina y prácticas parroquiales, se consagrarán de preferencia a trabajar entre nuestras tribus de indios, no completamente evangelizados aún, con el fin de acabar y perfeccionar su educación religiosa y enseguida agruparlos en parroquias que serán entregadas a los obispos respectivos para que sean administradas por el clero secular.

Sabemos también que el obispo De la Mora después de haber obtenido el permiso de la Santa Sede para dicha fundación la encomendó al M.R.P. Antonio Rábago, franciscano, quien a su vez cuenta ya con la licencia de su Reverendísimo Padre General para dedicarse a esta obra.

[60] Carta en latín de Antonio J. Rábago O.F.M a Pietro Fumasoni Biondi. ASV. Archivio Delegazione Apostolica Degli Stati Uniti d'America. [No hay fecha de expedición, pero llegó a la delegación el día 10 de diciembre de 1928]. VIII A. Mexico. Fasc 21. Attivitá di P. Antonio Rábago, O.F.M. 1928-1930. ff.3r.

[61] Michael [*sic*] de la Mora obispo de San Luis Potosí a Pietro Fumasoni Biondi delegado apostólico en Estados Unidos. 4 de octubre de 1928. ASV. Archivio Delegazione Apostolica Degli Stati Uniti d'America. VIII A. Mexico. Fasc 21. Attivitá di P. Antonio Rábago, O.F.M. 1928-1930. ff. 4r, 4v. Carta en latín de presentación de Antonio J. Rábago O.F.M fundador de los Misioneros Apostólicos Guadalupanos.

Por nuestra parte, no solo consideramos esta fundación como un medio eficaz para la cristiana formación de los indios, sino que también estamos dispuestos a prestarle nuestro apoyo moral y efectivo, razón por la cual nos proponemos ayudar a su realización con los elementos de que podamos disponer al regresar a nuestros obispados. Mas como al presente no podemos hacer otra cosa en pro de esta obra, la recomendamos a la alta protección de V.E. y le suplicamos que se digne impartirle la ayuda económica que le fuere posible, o bien encomendarla a su vez a quienes pudieren y quisieran ayudar.[62]

La obra de los Misioneros Apostólicos Guadalupanos recibió más que un fuerte apoyo moral. Pascual Díaz Barreto, obispo de Tabasco y secretario del Comité Episcopal Mexicano, autorizó el uso de cinco mil dólares del fondo destinado a las necesidades de la Iglesia de México para la causa y le pidió también a Fumasoni Biondi que recomendara al padre Rábago con algunas personas de Estados Unidos para poder obtener más ayuda material.[63] El dinero fue mandado directamente al obispo Ledvina,[64] de Corpus Christi, para que el franciscano pudiera hacer uso de él de manera discrecional.[65] Así, el proyecto de Antonio Rábago en pro de la evangelización de los indios estaba recibiendo un apoyo institucional considerable; la obra iniciada en San Luis Potosí seguía en pie a pesar de la persecución religiosa gracias al apoyo de Miguel M. de la Mora, del Comité Episcopal Mexicano, del obispo Ledvina y de Fumasoni Biondi.[66] El señor Ledvina juzgó prudente depositar en el banco tal cantidad de la que percibiré el crédito cada mes, para empezar la base económica de la Congregación y con todo gusto acepté el procedimiento por dos razones: primera porque en la Sagrada Congregación de Religiosos al aprobar esta Congregación, dispuso que se le formara una dotación económica, segundo por el respeto que debo a tan magnífico señor.[67]

[62] Carta de los obispos de San Antonio a Pietro Fumasoni Biondi. 19 de octubre de 1928. José María de Durango, Francisco de Cuernavaca, Jesús María de Saltillo, Ignacio obispo de Zacatecas, Gerardo obispo de Chiapas, Serafín María obispo de Tamaulipas. ASV. Archivio Delegazione Apostolica Degli Stati Uniti d'America. VIII A. Mexico. Fasc 21. Attivitá di P. Antonio Rábago, O.F.M. 1928-1930. ff. 5r, 5v.

[63] Carta de Pascual Díaz, obispo de Tabasco a Pietro Fumasoni Biondi delegado apostólico en Estados Unidos. Nueva York. 13 de diciembre de 1928. asv. Archivio Delegazione Apostolica Degli Stati Uniti d'America. VIII A. México. Fasc. 21. Attivitá di P. Antonio Rábago, O.F.M. 1928-1930. ff. 14r.

[64] Carta de Pietro Fumasoni-Biondi a E.B. Ledvina Bishop of Corpus Christi. 17 de diciembre de 1928. asv. Archivio Delegazione Apostolica Degli Stati Uniti d'America. VIII A. México. Fasc. 21. Attivitá di P. Antonio Rábago, O.F.M. 1928-1930. ff. 16 r.

[65] Carta de Pietro Fumasoni-Biondi a Pascual Díaz. Washington 15 de diciembre de 1928. asv. Archivio Delegazione Apostolica Degli Stati Uniti d'America. VIII A. México. Fasc. 21. Attivitá di P. Antonio Rábago, O.F.M. 1928-1930. ff. 15r.

[66] Carta de Antonio Rábago a Pietro Fumasoni-Biondi. 3 de noviembre de 1929 [Mal fechada es de 1928]. ASV. Archivio Delegazione Apostolica Degli Stati Uniti d'America. VIII A. México. Fasc. 21. Attivitá di P. Antonio Rábago, O.F.M. 1928-1930. ff.17r, 18r, 19r, 20r. [Original en latín.]

[67] Carta de Antonio J. Rábago a Pietro Fumasoni-Biondi. 28 de dicembre de 1928. asv. Archivio Delegazione Apostolica Degli Stati Uniti d'America. VIII A. México. Fasc. 21. Attivitá di P. Anto-

Sin embargo, el éxito de Rábago empezó a generar también tensiones que cristalizaron en una campaña en su contra.[68] En concreto, Ledvina recibió una denuncia hecha por el padre Albano Schwarz, O.F.M., visitador de la orden franciscana:[69]

> Su Gracia conoce al obispo de la Mora así como al Obispo Placencia, y tengo entendido que ambos tienen en gran estima el carácter del padre Rábago por su honestidad y sinceridad. Ambos pueden responder por el padre Rábago [...] El visitador de la orden franciscana, originario de la Provincia de Santa Bárbara en California, el reverendo Albano Schwarz, O.F.M., habló para ver el otro día, después de haber realizado una visita al monasterio franciscano de Hebbronville, en esa diócesis; monasterio cuya construcción apoyé con dinero que pedí en el norte con la finalidad de apoyar a los refugiados mexicanos. El visitador me comentó asuntos sorprendentes sobre el padre Rábago que no puedo creer. Mi impresión es que este buen sacerdote está siendo perseguido y difamado, y el visitador es una herramienta inocente en manos de sus detractores. Debería tener mejores pruebas que las lanzadas por el visitador para cambiar mi parecer. Pienso honestamente que quisieron hacerle creer asuntos fabricados y tergiversaron historias para este propósito.[70]

La noticia de la fundación de los Misioneros Guadalupanos no solo fue relevante en México y en Estados Unidos, sino que llegó a ser motivo de alegría para los católicos australianos:

> Una nueva orden religiosa ha sido fundada en Beeville, Texas (Estados Unidos), para convertir a los indios en México. El trabajo misionero se realizará con los Nayaritos, cerca de Nayarit y Jalisco, en la Arquidiócesis de Guadalajara; El Coro, cerca de Tepi[c]: los huicholes y muchos otros pueblos... La nueva orden, conocida como los Misioneros Guadalupanos; fue fundada a petición especial de la jerarquía eclesiástica en México y cuenta con el permiso y la aprobación de la Congregación de los Asuntos de los religiosos en Roma. El reverendo Antonio J. Rábago, O.F.M., hijo de una familia prominente de México y trabajador ardiente por la fe, es superior general de la nueva orden y jugó un papel decisivo en su fundación. El padre Rábago durante la Revolución Mexicana de 1926 vino de San Luis Potosí a la Diócesis de Corpus Christi y estableció obras en Sarita y Hebbronville. Estaba acompañado por 30 estudiantes, 18 religiosos y diez sacerdotes de la orden Franciscana. Para poder vivir, el

---

nio Rábago, O.F.M. 1928-1930. ff. 23r.

[68] Carta de E. B Ledvina a Pietro Fumasoni-Biondi. 23 de diciembre de 1928. ASV. Archivio Delegazione Apostolica Degli Stati Uniti d'America. VIII A. México. Fasc. 21. Attivitá di P. Antonio Rábago, O.F.M. 1928-1930. ff. 28r.

[69] Carta de Emmanuel B. Ledvina a Leopoldo Ruiz y Flores. 22 de diciembre de 1928. ASV. Archivio Delegazione Apostolica Degli Stati Uniti d'America. VIII A. México. Fasc. 21. Attivitá di P. Antonio Rábago, O.F.M. 1928-1930. ff. 24r, 25r., 26r, 27r.

[70] Carta de Emmanuel B. Ledvina a Leopoldo Ruiz y Flores. 22 de diciembre de 1928. ASV. Archivio Delegazione Apostolica Degli Stati Uniti d'America. VIII A. México. Fasc. 21. Attivitá di P. Antonio Rábago, O.F.M. 1928-1930. ff. 24r, 25r., 26r, 27r.

> Padre Rábago y sus compañeros tuvieron que trabajar en los campos de algodón de Texas como recolectores. En abril de 1928, empezaron en el Seminario de Zacatecas en San Antonio las bases para fundar a los misioneros Guadalupanos. Ahí cinco de los estudiantes del padre Rábago comenzaron su formación bajo la tutela del reverendo Dr. Ignacio Placencia, Obispo de Zacatecas, asistido por cuatro sacerdotes. La comunidad fue establecida en la ciudad de Beeville en junio de 1928, cuando obtuvieron ahí un espacio para la obra. La nueva orden tiene ahora 16 estudiantes quienes se preparan para el sacerdocio, diez en el Seminario Mexicano en Castroville y los seis restantes en el Monasterio de Nuestra Señora de la Victoria en Beeville. Además, hay nueve novicios en este último lugar.[71]

Sin embargo, las dificultades de Rábago, no solo fueron de orden misionero. El contexto político en el que se desarrolló la orden estaba marcado por tensiones tanto en el seno de la jerarquía católica como al interior del gobierno mexicano. Su proyecto iniciado en San Luis Potosí y llevado a cabo en Beeville, Texas, permite desvelar el interés internacional en los problemas internos del Estado y la Iglesia en México al momento de negociar los acuerdos.

El intento de pacificación del franciscano Rábago

El secretario del subcomité episcopal, Miguel de la Mora y Mora, obispo de San Luís Potosí, veía la posibilidad de entablar una negociación con el entonces presidente Emilio Portes Gil a través de Antonio Rábago. De la Mora, sin embargo, no consultó a nadie al entablar dicho proceso y solamente quedó plasmado en el envío de un memorándum sobre la situación remitido por el padre Rábago en marzo-abril de 1929.[72] Existen en el archivo dos fascículos concernientes a este intento de pacificación que se encuentran en la Pos. 531 (los fascículos 247 y 248) y un informe en inglés enviado a la Santa Sede vía la delegación apostólica de Estados Unidos encargada de los asuntos de México.[73] El día 28 de enero de 1929, Rábago ingresó a México por un breve periodo durante el cual entró en contacto con el gobierno del presidente Emilio Portes Gil, con la finalidad de alcanzar una solución para la cuestión religiosa.[74] El día 3 de abril, a petición de Emmanuel Ledvina, realizó un reporte breve en inglés para dar cuenta de los

[71] "New Religious Order: The Guadalupean Missionaries", Catholic Press Sydney, New South Wales, Australia (2 de enero de 1930), disponible en: https://www.myheritage.it/research/collection-10450/giornali-australiani?itemId=625030&action=showRecord

[72] Reporte de Rábago.13 de abril de 1929. ASV-AES, Messico, periodo IV-11, Pos 530, fasc. 244. El reporte en español fue mandado a finales de marzo y Rábago realizó también un reporte breve en inglés sobre su periplo en México.

[73] Es el reporte que usamos en este artículo.

[74] Introducción al expediente relativo al intento de pacificación que promovió el Padre Franciscano Antonio Rábago. AES. México, periodo IV-11 Messico. Núm. 531. P.O. 1929. Trattative del P.A. Rábago O.F.M. per la pacificazione.

resultados de su breve estancia en México.[75] En este documento, Rábago explica que inició su viaje con dos objetivos muy claros. El primero de ellos era obtener pasaportes para que dos obispos mexicanos pudieran regresar al país.[76] El segundo era invitar y llevar consigo a algunos prospectos de estudiantes para que se incorporaran al seminario de los Misioneros Guadalupanos. Rábago cuenta cómo logró realizar su viaje, aconsejado por el arzobispo de Michoacán, Leopoldo Ruiz y Flores, y otros obispos mexicanos. Indica también que la delegación apostólica en Washington le hizo llegar el dinero necesario para la empresa.[77]

En efecto, en enero de 1929 los obispos Placencia y Moreira, de Zacatecas, y Leopoldo Ruiz y Flores, arzobispo de Morelia, habían visitado a Ledvina en Corpus Christi y decidieron mantener el apoyo a Rábago, así como auxiliarlo en una nueva propuesta: la de traer a Estados Unidos a jóvenes mexicanos candidatos a seminaristas.

> Es con gusto que veo que le ha escrito al obispo Anaya para disipar cualquier duda que pudiera tener en cuanto al carácter y los motivos que inspiran al padre Rábago. Espero que cuando el obispo Díaz llegue a Laredo, no tenga su mente envenenada en contra del buen padre Rábago [...] Le reitero que estoy convencido desde todas las observaciones que he realizado de este joven sacerdote y por lo que he escuchado de varios de mis sacerdotes sobre su persona que es un buen sacerdote, sincero, genuinamente celoso, humilde, amigable, y con un intenso deseo espiritual apostólico por entrenar a sacerdotes para la Iglesia en México. Pienso a veces que el pobre hombre sufre de tal persecución porque es tan sincero y generoso; y el diablo no quiere que tenga éxito en la misión que le ha sido confiada por la jerarquía mexicana, con el beneplácito de la Santa Sede, en pro del bien futuro de la Iglesia en su país de origen.[78]

Rábago, preocupado más por la situación religiosa en México que por la campaña en su contra, emprendió el viaje. De los fondos desbloqueados para su obra utilizó mil dólares[79] no solamente para traer jóvenes seminaristas, sino también para obte-

[75] Francisco Rábago a Emmanuel B. Ledvina. 3 de Abril de 1929. Acount of my trip to Mexico City. AES, México, periodo IV-11 Messico. Núm. 531. P.O. 1929. Trattative del P.A. Rábago O.F.M. per la pacificazione.

[76] Se trata de los obispos Francisco Uranga y Saénz, de Cuernavaca, y Jesús María Echavarría y Aguirre, de Saltillo, ambos de edad avanzada (81 años) y con una delicada salud.

[77] Francisco Rábago a Emmanuel B. Ledvina. 3 de Abril de 1929. Acount of my trip to Mexico City. AES, México, periodo IV-11 Messico. Núm. 531. P.O. 1929. Trattative del P.A. Rábago O.F.M. per la pacificazione.

[78] Carta de Emmanuel B. Ledvina a Leopoldo Ruiz y Flores. 13 de enero de 1929. ASV. Archivio Delegazione Apostolica Degli Stati Uniti d'America. VIII A. México. Fasc. 21. Attivitá di P. Antonio Rábago, O.F.M. 1928-1930. ff. 31r, 32r, 33r, 34r.

[79] Se quedan en el fondo cuatro mil dólares trabajando a una tasa de interés del 4 por ciento. Ledvina le agradece a Ruiz y Flores haberse comunicado con el obispo Anaya y asi evitar que ese escribiera en contra de Rábago. Carta de Emmanuel B. Ledvina a Leopoldo Ruiz y Flores. 13 de enero de 1929. *Supra*.

ner un salvoconducto de parte del presidente interino de México, Emilio Portes Gil. "Deo volente mañana salgo para México a traer los jóvenes candidatos. Voy a obtener del mismo Portes Gil un salvoconducto para que estos jóvenes puedan salir sin dificultad".[80]

El día 28 de enero de 1929 cruzó la frontera en Eagle Pass y llegó a Piedras Negras, Coahuila.[81] Paul Joes, hombre de negocios y empleado del gobierno norteamericano en San Antonio, apoyó el viaje y facilitó tanto el cruce de Rábago como su llegada a la Ciudad de México el día 30 de enero a las 20:30 horas. Rábago indica que, a pesar de no vestir sotana u otro distintivo religioso, algunas personas se daban cuenta de que era un sacerdote y se alegraban de verlo. Sin embargo, los soldados lo descubrieron también y lo arrestaron. Le autorizaron realizar una llamada y el franciscano la aprovechó para hablar con sus familiares, quienes vivían en la Ciudad de México. Eran hombres de influencia, talentosos y con recursos económicos, que habían estado al servicio del gobierno revolucionario. Su primo hermano, el coronel Jesús Rábago,[82] se presentó en el lugar donde lo tenían en custodia y lo llevó a su casa.[83] El propio Antonio Rábago narra su aventura mexicana.

"El 31 de enero, en la mañana, el general Manuel Pérez Treviño, el actual gobernador del estado de Coahuila, me presentó con el presidente de la república, Emilio Portes Gil. El presidente me recibió muy bien y me recordó el gran favor que le debía a mi tío el general brigadier Antonio Rábago y a mi primo el abogado José María Rábago Lozano. Me prometió que me iba a dar los pasaportes para los dos obispos, pero me advirtió que primero tenía que hablar con Calles.

"El día 2 de febrero tuve una nueva entrevista con Portes Gil. Me preguntó si lo podía ayudar a solucionar el problema religioso en México. Me dijo que deseaba tratar directamente con el papa por el conducto de un intermediario confidencial que fuera mexicano pero que no fuera obispo. Manifestó su interés en que yo fuera este agente. Consulté de manera secreta el asunto con el obispo Miguel M. de la Mora, quien me dijo que aceptara y se comunicó inmediatamente con la delegación apostólica en Washington.

[80] Carta de Antonio J. Rábago a Pietro Fumasoni Biondi. 27 de enero de 1929. ASV. Archivio Delegazione Apostolica Degli Stati Uniti d'America. VIII A. México. Fasc. 21. Attivitá di P. Antonio Rábago, O.F.M. 1928-1930. ff. 29 r.

[81] Francisco Rábago a Emmanuel B. Ledvina. 3 de abril de 1929. Acount of my trip to Mexico City. AES, México, periodo IV-11 Messico. Núm. 531. P.O. 1929. Trattative del P.A. Rábago O.F.M. per la pacificazione.

[82] Otros de sus primos eran líderes de la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM). La información aparece en el reporte en español.

[83] Francisco Rábago a Emmanuel B. Ledvina. 3 de abril de 1929. Acount of my trip to Mexico City. AES, México, periodo IV-11 Messico. Núm. 531. P.O. 1929. Trattative del P.A. Rábago O.F.M. per la pacificazione.

”El 4 de febrero se produjo la primera reunión organizada por el presidente para arreglar la cuestión religiosa. Estuvieron presentes el presidente de la República, Emilio Portes Gil, el general Plutarco Elías Calles, el secretario de Guerra el general Joaquín Amaro, el subsecretario del gobierno Felipe Canales, el presidente del Senado Pablo Valdés, el secretario de la cámara de diputados Fernando Moctezuma, el general Manuel Pérez Treviño y el abogado Francisco Rábago, miembro del Senado. El presidente de la republica abrió la sesión al manifestar su deseo de arreglar la cuestión religiosa. La proposición fue saludada por los señores Valdés y Rábago y recibió la oposición tenaz de Canales y Calles. El general Calles empezó a propagar calumnias contra el papa, los obispos y el clero. Me sentí obligado a contestarle y en un momento de furia Calles intentó tomar mi vida en medio de la asamblea. Declaré que el papa estaba dispuesto a hacer arreglos con el gobierno con la condición de que los puntos constitucionales que atacan la libertad de religión sean reformados. Al terminar la reunión, el general Pérez Treviño me dijo que mi vida estaba en riesgo si seguía en casa de mis familiares y me invitó a su propia residencia, donde me quedé hasta el día 21 de febrero.

”En otra entrevista que tuve con el presidente de la república, este me pidió que hiciera el plan de reforma referente a los puntos de la Constitución que después podría recomendar al Congreso federal. El obispo De la Mora y un servidor habíamos hecho con antelación este plan de reforma. Tuve la oportunidad de volverme a encontrar con el presidente para exponerle con detalle lo planteado. El día 6 de febrero el presidente viajó a Tampico para evitar el indulto de José de León Toral que estaba atrasando la resolución de la cuestión religiosa.

”El día 10 de febrero, el presidente Portes Gil le escribió al general Pérez Treviño para hacerle saber de su resolución de reformar la Constitución a su regreso a la Ciudad de México. En esta carta retomó varias de las peticiones del papa, de varios obispos y la mía propia. Al regreso del presidente de Tampico, Calles ordenó que el tren presidencial fuera dinamitado y aprovechó para acusar a los católicos.[84]

”En una reunión posterior entre el presidente, Calles y otros generales decidieron que todos los obispos y sacerdotes que vivan en la República deben dar sus nombres y dirección. Calles opinaba que, en cuanto las direcciones estuvieran en manos del gobierno, se debía matar a todos los obispos y sacerdotes. El general Amaro y otros generales pensaban que debían ser enviados a las Islas Marías u obligados a enrolarse en el ejército. El presidente Portes Gil optó por el exilio paulatino respetando las garantías individuales.

[84] El propio Emilio Portes Gil, en sus memorias, indica que el atentado sucedió un día después de la ejecución de José de León Toral, el día 9 de febrero de 1929. El episodio fue relatado en los principales periódicos de la república: *El Nacional, El Universal, Excélsior*. La versión de Rábago parece ser más bien una voluntad de desprestigiar a Calles.

"Con ello, todos los arreglos religiosos avanzados fueron interrumpidos; sin embargo, el presidente Portes Gil me habló antes de que saliera para decirme que esperaba que una vez que se tranquilizaran los ánimos, se podrían reanudar las negociaciones. Para que tuviera seguridad, el presidente me invitó a quedarme en su castillo, en Chapultepec. Aquí me quedé durante quince días. Diario daba misa a la familia del presidente, cuyos miembros eran los únicos en asistir.

"El día 3 de marzo la ira reprimida de las personas en contra del actual gobierno estalló y se sumó a la rebelión organizada por varios generales y respaldada por partes importantes de la milicia y muchos ciudadanos.[85] En ese mismo momento el obispo De la Mora estaba siendo calumniado y acusado de ser la cabeza de la nueva rebelión, así que Calles ordenó que lo mataran en su casa. Ese mismo día, en la madrugada, el general Pérez Treviño me avisó de la situación y pude tomar medidas para avisar al obispo De la Mora y resguardarlo en un lugar seguro.

"Un día, Canales, el subsecretario de Gobierno, me pidió los pasaportes que el presidente Portes Gil me había dado para los dos obispos, con el pretexto de que los debía revisar en presencia del presidente mismo, y aprovechó la ocasión para destruirlos. Por ello, al determinar que era totalmente inútil que me quedará más tiempo en la Ciudad de México, opté por regresar [a Estados Unidos]. Obtuve los pasaportes para mí y para 16 jóvenes estudiantes que traje de México para formarlos en el seminario de los Misioneros Apostólicos Guadalupanos."[86]

Rábago narra que, a su regreso a Estados Unidos, los soldados nuevamente intentaron arrestarlo en Monterrey, Nuevo León. Fue otra vez el general Pérez Treviño, de paso por la capital neoleonesa, quien impidió el arresto. El Domingo de Ramos de 1929 (24 de marzo), acompañado por 16 jóvenes, cruzó la frontera en Laredo, Texas.[87] Un mes después, el secretario de la delegación apostólica en Washington, monseñor Paolo Marella,[88] le escribía al secretario de Estado de la Santa Sede para resumirle el viaje y compartirle su sentir.

El padre Antonio Rábago, franciscano mexicano, fundador de la congregación de los Misioneros Apostólicos Guadalupanos, se refugió en Estados Unidos al principio de la persecución religiosa en México y fue acogido por monseñor Emmanuel Ledvina, obispo de Corpus Christi en Texas. En octubre de 1928, el

[85] Rábago hace referencia a la rebelión escobarista de marzo de 1929.
[86] Francisco Rábago a Emmanuel B. Ledvina. 3 de abril de 1929. Acount of my trip to Mexico City. AES, México, periodo IV-11 Messico. Núm. 531. P.O. 1929. Trattative del P.A. Rábago O.F.M. per la pacificazione.
[87] Francisco Rábago a Emmanuel B. Ledvina. 3 de abril de 1929. Acount of my trip to Mexico City. AES, México, periodo IV-11 Messico. Núm. 531. P.O. 1929. Trattative del P.A. Rábago O.F.M. per la pacificazione.
[88] Paolo Marella (1895-1984) era el secretario particular de Fumasoni Biondi, el delegado apostólico de la Santa Sede en Estados Unidos.

padre Rábago visitó al delegado apostólico en Washington, quien, basado en la amplia recomendación de los obispos mexicanos, lo alentó para continuar con la mejora de su obra religiosa y aprovechar la generosa hospitalidad del obispo de Corpus Christi: le dio un apoyo financiero proveniente del fondo "pro México" resguardado en la delegación.[89]

Paolo Marella informaba a la Santa Sede los detalles del viaje: que a finales de enero el padre Rábago había ido a México para resolver varios asuntos y había regresado a principios de la Semana Santa. Durante su estancia en México, llegaron a esa delegación varias cartas relativas a un intento de resolución de la cuestión religiosa entre el padre Rábago y el gobierno de Emilio Portes Gil.[90] Se trataba en particular de cartas de monseñor Miguel de la Mora y de otros obispos, quienes informaron a monseñor Ruiz y Flores y a monseñor Díaz y Barreto. Marella juzgaba que ese trato de la información era peligroso, pues temía que la correspondencia cayera en manos ajenas.[91] También informaba que el propio monseñor Ledvina, quien iba a viajar a Roma, había pasado en su camino por Washington y le había confirmado que el intento del padre Rábago era serio. De hecho Ledvina le explicó a Marella que el padre Rábago estaba preparando una relación de su operación con el fin de mandársela a todos los obispos. Aconsejado por Leopoldo Ruiz y Flores, Ledvina le recomendaba también a Marella citar a Rábago en Washington para poder cuestionarlo directamente. El día 21 de abril en la mañana, Rábago viajó a Washington y respondió a un largo interrogatorio en presencia de monseñor Ruiz y Flores y de monseñor Filippo Bernardini,[92] profesor de la Universidad Católica de América. Marella reconoció que el relato de Rábago resultaba tan extraordinario que era difícil darle crédito, pero el franciscano, "joven y lleno de vida salió del interrogatorio con honor: habló francamente, respondió a los cuestionamientos difíciles y dejó a todos la impresión ser un excelente religioso, entusiasta si se puede decir, pero de ninguna manera un mentiroso".[93]

[89] Paolo Marella a Pietro Gasparri. 24 de abril de 1929. Oggetto. Situazione Messicana. AES, México, periodo IV-11 Messico. Núm. 531. P.O. 1929. Trattative del P.A. Rábago O.F.M. per la pacificazione.

[90] *Idem.*

[91] *Idem.*

[92] Filippo Bernardini (1884-1954) fue un prelado y diplomático italiano. Ordenado sacerdote en 1910, era profesor en Roma en el Ateneo Pontificio de San Apolonio y en 1914 fue nombrado profesor de derecho canónico en la Universidad Católica de América. Al mismo tiempo que daba clases participó en la construcción del código de derecho canónico promulgado en 1917. Era un personaje clave y de confianza de la diplomacia vaticana por su relación personal con Pietro Gasparri, el secretario de Estado de la Santa Sede, que era su tío.

[93] Paolo Marella a Pietro Gasparri. 24 de abril de 1929. Oggetto. Situazione Messicana. AES, México, periodo IV-11 Messico. Núm. 531. P.O. 1929. Trattative del P.A. Rábago O.F.M. per la pacificazione.

A raíz de esta reunión, Marella le pidió a Rábago retirarse al monasterio franciscano de Washington y aprovechar el retiro para escribir una relación pormenorizada de los hechos.[94] Finalmente, Marella trasladó a Pietro Gasparri los puntos más importantes de las relaciones de Rábago y de lo negociado con Portes Gil.

> El presidente provisional Portes Gil desea encontrar una solución a la cuestión religiosa.
>
> Portes Gil y otros notables desean que dicha solución sea lograda sin la intervención de Estados Unidos.
>
> El único que se opone a esta solución es Calles, quien sigue siendo el árbitro de la suerte de México.
>
> La fuerza de Calles se debe sobre todo al apoyo que ha recibido del embajador Morrow y del gobierno de Estados Unidos.
>
> Será muy difícil para Portes Gil llamar nuevamente a México al padre Rábago para reiniciar las negociaciones, ya que, tras el fracaso de la revolución,[95] el verdadero dictador es Calles.[96]

Marella estaba enterado de que, al mismo tiempo que compartía con la Santa Sede este informe, el Departamento de Estado en Washington le había comunicado a la embajada americana en Roma que, de acuerdo con el señor Morrow, el gobierno mexicano y, en particular, Plutarco Elías Calles, se encontraba dispuesto a negociar si así lo disponía el Vaticano.[97]

A su regreso a Estados Unidos, las cosas se complicaron para el padre Rábago. Sus seminaristas no observaron la austeridad esperada en los sacerdotes en formación y aprovecharon la ausencia del superior para mostrar indisciplina. Además, Rábago y Ledvina entraron en conflicto por las gestiones de los fondos pro México que le habían sido asignados a los Misioneros Apostólicos Guadalupanos.[98] Tras los problemas con sus estudiantes, el franciscano mexicano dejó Beeville para ir a Pawnee, una comunidad más rural. La muerte el 30 de julio de ese mismo año de

[94] Rábago no solo entregó la relación, sino también la propuesta que había trabajado con Miguel de la Mora y que había sido presentada y aprobada por Emilio Portes Gil.
[95] No lo dice en el documento, pero, por el contexto, Marella debe hacer referencia a la revolución escobarista mencionada en sus reportes por Rábago
[96] Paolo Marella a Pietro Gasparri. 24 de abril de 1929. Oggetto. Situazione Messicana. AES, México, periodo IV-11 Messico. Núm. 531. P.O. 1929. Trattative del P.A. Rábago O.F.M. per la pacificazione. [Original en italiano. La traducción es mía.]
[97] Paolo Marella a Pietro Gasparri. 24 de abril de 1929. Oggetto. Situazione Messicana. AES, México, periodo IV-11 Messico. Núm. 531. P.O. 1929. Trattative del P.A. Rábago O.F.M. per la pacificazione. [Original en italiano. La traducción es mía.]
[98] Carta de Emmanuel B. Ledvina a Francisco Rabago. 14 de febrero de 1930. AES. Archivio Delegazione Apostolica Degli Stati Uniti d'America. VIII A. México. Fasc. 21. Attivitá di P. Antonio Rabago, O.F.M. 1928-1930. ff. 44r, 45r.

su principal benefactor mexicano, Miguel de la Mora y Mora, deterioró aún más la situación de Rábago. Para finales de 1930, Ledvina se reconcilió con el sacerdote mexicano, pero perdió la fe en su proyecto. Rábago se encontraba solo en Pawnee, pues había mandado a sus estudiantes a formarse en el Seminario Interdiocesano de Castroville. Ledvina no sabía ya cómo ayudarlo: su obra generaba demasiados gastos y no parecía prosperar. "Tristemente, tengo el desagrado de reconocer que he perdido la confianza en los planes y métodos del padre Rábago. A pesar de ser un hombre tan pío, es tan poco operacional y tan soñador".[99]

Comentarios finales

Tanto el proyecto misionero como el intento pacificador de Rábago fracasaron. Sin embargo, es importante resaltar que el acercamiento entre el franciscano, el general Pérez Treviño, el general brigadier Antonio Rábago y el presidente Emilio Portes Gil permitió a la Santa Sede darse cuenta de que Plutarco Elías Calles no era el único interlocutor político en México: había manera de negociar también con el presidente interino de México. En marzo de 1929, el obispo de Chihuahua, Antonio Guízar y Valencia, patrocinado por el banquero mexicano Miguel Echeverría, realizó un viaje a Roma y a México para dialogar con Emilio Portes Gil. Su intento no tuvo más éxito que el de Rábago, pero la Santa Sede tenía ya muy claro que se podía negociar con la nueva presidencia. Aunque quedó relegado a la sombra, el camino ensayado por Rábago fue el mismo que finalmente siguió la Santa Sede para acordar los arreglos religiosos en 1929 con la intervención de Miguel Cruchaga Tocornal, Edmundo Walsh, Pascual Díaz y Leopoldo Ruiz y Flores, quienes se encontraron con Portes Gil.

La apertura de los Archivos Secretos Vaticanos permite al historiador poner en perspectiva los episodios visibles de la contienda entre el Estado y la Iglesia en México, pero también ayuda a entender cómo, a través de actores secundarios, se pudieron ir moviendo los engranes de la compleja política diplomática de la Santa Sede. Experiencias de aparente fracaso tuvieron un impacto profundo en el conflicto y permitieron a la curia romana y a su aparato diplomático usar sus múltiples recursos para conseguir la realización del *modus vivendi*.

A nivel religioso, a pesar de su fracaso, la noticia de la creación de los Misioneros Apostólicos Guadalupanos llegó hasta Australia y marcó un breve pero indispensable capítulo de la historia de la teología indígena en México. Ante el fracaso local, Rábago se apoyó en otro proyecto, el Seminario Interdiocesano de Castroville, que a la postre se transformaría en el famoso Seminario de Montezuma.

La obra de Rábago también nos permite ver los profundos lazos de la jerarquía católica de América del Norte, así como distinguir sus preocupaciones. Los

[99] AES. Archivio Delegazione Apostolica Degli Stati Uniti d'America. VIII A. México. Fasc. 21. Attivitá di P. Antonio Rabago, O.F.M. 1928-1930.

obispos estadounidenses, conscientes de la importancia de la fe de los migrantes mexicanos, desde el periodo revolucionario y durante el conflicto cristero procuraron crear puentes y lugares de formación para aquellos párrocos que deseaban estar junto a los mexicanos establecidos en Estados Unidos y promover con ellos la fe y evangelización cristianas.

Bibliografía

Alcalá Alvarado, Alfonso, "Gestación y realización de 'los arreglos'", *La Iglesia en la Revolución Mexicana, Libro anual de la Sociedad Mexicana de Historia Eclesiástica*, México, Tercer Milenio, 2010.

Alejos, Carmen, "Plutarco Elias Calles, Álvaro Obregón y la 'Iglesia católica apostólica mexicana' (1925-1935)", en José Luis Soberanes Fernández y Óscar Cruz Barney, *Los arreglos del presidente Portes Gil con la jerarquía católica y el fin de la guerra cristera. Aspectos jurídicos e históricos*, pp. 15-39, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 2016.

Andes, Stephen J.C., *The Vatican and Catholic Activism in Mexico and Chile: The Politics of Transnational Catholicism, 1920-1940*. Oxford, Oxford University Press. 2014.

Andes, Stephen J.C. y Julia G. Young (coords.), *Local Church, Global Church: Catholic Activism in America from Rerum Novarum to Vatican II*. Washington, Catholic University of America Press. 2016.

Collado, María del Carmen, *Dwight W. Morrow, reencuentro y revolución en las relaciones entre México y Estados Unidos, 1927-1930*, México, Instituto Mora/ Secretaria de Relaciones exteriores, 2005.

González, Fernando M., *Matar y morir por Cristo Rey*, México, Plaza y Valdés/ IIS-UNAM, 2001.

Meyer, Jean, *La Cristiada*, vol. 1. La guerra de los Cristeros, México, Siglo XXI Editores, 1999.

Negrete, Martha Elena, "Enrique Gorostieta: un cristero agnóstico", en *Los cristeros, Conferencias del ciclo de Primavera de 1996*, México, Condumex, 1996.

Olimón Nolasco, Manuel, *Diplomacia insólita, el conflicto religioso en México y las negociaciones cupulares (1926-1929)*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2007.

Ramírez Rancaño, Mario, *El asesinato de Álvaro Obregón: la conspiración y la madre Conchita*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México/IIS-UNAM, 2014.

Sánchez Dávalos, Roberto, *El conflicto religioso y sus arreglos*, México, Ed. privada, 2001.

Savarino, Franco, *El conflicto religioso en Chihuahua, 1918-1937*, Guadalajara, El Colegio de Chihuahua/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2017.

Solis, Yves, "El Vaticano y los Estados Unidos en la solución del conflicto reli-

gioso en México. La génesis del *modus vivendi* real: México 1929-1938", tesis, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2016.

Valvo, Paolo, "La Santa Sede e il Conflitto fra Stato e Chiesa in Messico", tesis, Università degli studi della Repubblica di San Marino, 2012.

Valvo, Paolo, *Pio XI e la Cristiada: fede, guerra e diplomazia in Messico (1926-1929)*, Brescia, Morcelliana, 2016.

¿Dónde estás, padrecito? La *Relación de Sacerdotes* de 1929 y la construcción de un *modus vivendi* entre la Iglesia y el Estado en México

Matthew Butler* y Kevin Powell*

Este artículo pretende ofrecer un primer estudio de un documento importante sobre la historia del clero católico en el México de la década de 1920: la llamada *Relación de Sacerdotes* de 1929, es decir, el censo eclesiástico con nombres y domicilios que se recopiló entre los meses de febrero[1] y marzo de aquel año, de acuerdo con las instrucciones publicadas en la prensa por el subsecretario de Gobernación, Felipe Canales, el 12 de febrero. El título del documento, con sus resonancias evangelizadoras del siglo XVI —hace pensar en la *Relación de los ritos antiguos* de Motolinia o en la *Relación de Michoacán* de Jerónimo de Alcalá—es engañoso: se trata de un instrumento secularizador que se produjo en un momento de intensa crisis religiosa y política, la guerra cristera de 1926 a 1929. Se trata también de un documento de efectos legales, cuya meta era obligar a los sacerdotes a revelar su paradero a un gobierno que los perseguía de manera feroz. En todo caso, aquí el argumento es que la *Relación* se reviste de una importancia que trasciende su carácter burocrático como un censo sacerdotal de 60 cuartillas. El primer argumento, más contextual, es que el *proceso* de crear la *Relación* tuvo una importancia central en la negociación de los acuerdos celebrados entre la jerarquía católica mexicana y el presidente Emilio Portes Gil, el 21 de junio de 1929. En este sentido, sostenemos que la *Relación* evidenció cómo se podía resolver de manera más o menos amistosa el punto más espinoso del conflicto

* Universidad de Texas en Austin.
Este ensayo se publicó por primera vez en inglés, "Father, Where Art Thou? Catholic Priests and Mexico's 1929 *Relación de Sacerdotes*", *Hispanic American Historical Review* 98, núm. 4, noviembre de 2018, pp. 635-667. En la versión en línea de la publicación original, disponible en: read.dukeupress.edu/hahr/issue/98/4635/135954/Father-Where-Art-Thou-Catholic-Priests-and-Mexico, en https://doi.org/10.1215/00182168-7160347, el lector encontrará la transcripción y tabulación estadística completas de la *Relación de Sacerdotes*, mismas que pueden descargarse. Aquí solo ofrecemos un esbozo estadístico de la fuente y la tabulación básica. Agradecemos a las coordinadoras de la presente obra tanto como a Andrea Mutolo, Yves Solis y Sean Mannion.
[1] Archivo General de la Nación, Gobierno, Cultos (en adelante AGN, Cultos) 2.340/106/15, "Oficina de Información Política y Social. Relación de Sacerdotes".

religioso: a saber, la aplicación del artículo constitucional 130, el cual facultó a los gobiernos de los estados para registrar y limitar en términos numéricos a los sacerdotes en sus territorios. Vale la pena ensayar este argumento porque generalmente los análisis de los arreglos se enfocan en la diplomacia cupular que se hacía a puerta cerrada entre humo e incienso desde la primavera de 1929, así como la mediación detrás del escenario que hacían actores como Dwight Morrow y el padre Burke. Fueron estas intervenciones las que abrieron camino a los arreglos que firmaron el nuevo presidente Portes Gil, el nuevo delegado apostólico, Leopoldo Ruiz, y el obispo de Tabasco, Pascual Díaz, que casi en el acto fue elevado al arzobispado de México.[2]

En comparación con esta alta política, las declaraciones de febrero obligando a los ministros de culto a registrar sus direcciones ante la Secretaría de Gobernación se mencionan poco: y cuando eso ocurre, se presentan como una provocación o como un obstáculo a la reconciliación Iglesia-Estado.[3] Tesis no del todo cierta. Más bien, la *Relación* plantea, y ayuda a resolver, varias preguntas interesantes sobre la historia de los arreglos: ¿cómo se creó suficiente confianza en la mente de prelados tanto como de revolucionarios para que apostaran a favor de los acuerdos de junio de 1929?, ¿hasta qué punto pesó la composición política interna de la Iglesia en la decisión del episcopado de negociar con el gobierno?, ¿qué *tipo* de Iglesia había en 1929?, ¿cuál era la relación, a nivel nacional, entre la religión, el sacerdocio y la militancia cristera?

En cuanto a la confianza política, aquí la tesis es que los arreglos se hicieron posibles de manera *experiencial*, gracias a una interacción anterior entre oficiales públicos y eclesiásticos de rango menor, quienes se dieron a la tarea de establecer cierta confianza institucional por medio de tratos públicos, comprobables y gestionados. Este trabajo lo realizaron de manera particular dos subsecretarías, el llamado Subcomité Episcopal y la Subsecretaría de Gobernación. Ambas instancias se comunicaron vía circulares y a través de la prensa, antes de proceder a gestos concretos que habrían sido impensables en 1926. Muchas veces el lenguaje que emplearon era sectario e intolerante: sin embargo, así era también el discurso de la época, y si leemos entre líneas pronto nos damos cuenta de que los insultos eran en parte retóricos y también una invitación a pactar, aunque expresada en clave. Finalmente se descubrió de manera empírica una solución imperfecta al problema constitucional del registro de sacerdotes, que sin los arreglos de junio son también impensables. En fin, la propuesta es que una tesis

[2] Manuel Olimón Nolasco, *Diplomacia insólita: el conflicto religioso en México y las negociaciones cupulares (1926-1929)*, México: Imdosoc, 2007.
[3] David Bailey, *¡Viva Cristo Rey! The Cristero Rebellion and the Church-State Conflict in Mexico,* Austin, University of Texas Press, 1974, pp. 239-241; Paolo Valvo, *Pio XI e la Cristiada: fede, guerra, e diplomazia in Messico (1926-1929)*, Brescia, Morcelliana, 2016, pp. 404-409; Jean Meyer, *La cristiada*, 3 vols., México, Siglo XXI, 1973-1974, vol. 1, p. 38.

de "política media" (*middle politics*) aclara la resolución del conflicto religioso mexicano, ya que la negociación ocurrida a niveles inferiores entre la Iglesia y el Estado predispuso a los actores grandes (la presidencia, la delegación apostólica, Washington) a pactar después. Fue una condición necesaria aunque insuficiente de los arreglos.[4] En segundo lugar, la idea es que la introducción de esta política tuvo ciertas implicaciones eclesiológicas, y no era simplemente algo estratégico. Creemos que representó más que un ajuste gramsciano entre la guerra total "de posiciones" y la guerra "de movimiento", tal y como lo plantea Hernández Madrid.[5] Al contrario, marcó la ascendencia de una facción eclesiástica más o menos transigente sobre otra, y con ello, la ascendencia de un concepto de Iglesia, y de Estado, sobre otro.[6]

Hablamos al principio de dos argumentos. El segundo, algo más sociológico, es que la *Relación* nos permite apreciar de manera global la distribución territorial de los sacerdotes en México durante la rebelión cristera, así como los patrones de oferta sacramental. Es decir, esclarece los índices de participación sacramental durante la persecución y ayuda a medir el efecto del anticlericalismo oficial en la Iglesia mexicana en el ámbito nacional. Más que un estado de cuentas, la *Relación* nos ofrece una radiografía del México católico y hasta cierto punto es elocuente al hablar de la relación entre la dotación de sacerdotes y la militancia cristera.[7] El análisis de los datos de la *Relación* vendrá en la segunda parte del ensayo. Pensando en la doble importancia que tiene la *Relación*, en otro lugar ofrecemos una transcripción del documento en formato Excel.[8] Quien quiera saber, por ejemplo, qué tantos sacerdotes oficiaban en tal pueblo o diócesis, o rastrear un sacerdote por nombre, podrá hacerlo.[9] Aquí, aunque se hablará

[4] Michael Ervin, "The 1930 Agrarian Census in Mexico: Agronomists, Middle Politics, and the Negotiation of Data Collection", *Hispanic American Historical Review*, vol. 87, núm. 3, 2007, pp. 537-570.

[5] Miguel Hernández Madrid, "Después de los arreglos: ¿complicidad o secularización de las conciencias? La pastoral cívica del obispo Manuel Fulcheri y Pietra Santa en Zamora Michoacán, después de 1929", *Relaciones*, vol. 16, núm. 60, 1994, pp. 141-166.

[6] Sobre el Estado, véase Robert Weis, "The Revolution on Trial: Assassination, Christianity, and the Rule of Law in 1920s Mexico", *Hispanic American Historical Review*, vol. 96, núm. 2, 2016, pp. 319-353.

[7] Los estudios cuantitativos del catolicismo mexicano son pocos. Véanse James Wilkie, "Statistical Indicators of the Impact of National Revolution on the Catholic Church in Mexico, 1910-1967", *A Journal of Church and State*, vol. 12, núm. 1, 1970, 89-106; Adriaan Van Oss, "La Iglesia en Hidalgo en 1930", *Historia Mexicana*, vol. 29, núm. 2, 1979, 301-324; Margaret Chowning, "Culture Wars in the Trenches? Public Schools and Catholic Education in Mexico, 1867-1897," *Hispanic American Historical Review*, vol. 97, núm. 4, 2017, 613-649.

[8] Véase nota preliminar p. 357.

[9] Hemos preparado ocho bases de datos. Primero, *la Relación* transcrita ("Original List"); luego, una serie de recuentos alfabéticos de sacerdotes por entidad federal ("State First"/"Priests by State Table"); diócesis ("Diocese First"/"Priests by Diocese Table"), y categoría población ("Population Size of Localities"/"Population Distribution Table"). La última tabla organiza la información co-

de la *Relación* en su conjunto y se intentarán algunas comparaciones estadísticas, no aparecen los datos brutos.

Contexto

Para entender plenamente el significado de la *Relación*, hay que recordar que antes de 1929 las consecuencias legales y canónicas del registro de sacerdotes ante las autoridades eran asunto de enorme controversia entre la Iglesia y el Estado; esta nacía de las implicaciones legales y políticas del registro, pero llegaba hasta su razón de ser y sus probables pretensiones filosóficas. Lo que parecía ser un detalle llegó a obsesionar tanto a presidentes como prelados, y se convirtió en el punto central de un enfrentamiento institucional Iglesia-Estado. Por la misma razón, el registro fue el detonante de la violencia religiosa que estalló en 1926, una vez que la jerarquía mexicana decidió que no podía someterse a la llamada "Ley Calles" ni al registro religioso que esta regulaba y a cambio declaró que una huelga sacramental entraría en vigor el día 31 de julio. Un ejemplo dramático tendrá que ser suficiente para describir la importancia que tenía el asunto del registro: "la entrevista de la última oportunidad" celebrada en el castillo de Chapultepec el día 21 de agosto de 1926 entre el presidente Calles y los jerarcas Díaz (obispo de Tabasco) y Ruiz y Flores (de Morelia) a nombre del episcopado. Era tal vez el último momento en que se podía esperar frenar la crisis y la violencia que se acercaban.[10] Sin embargo, la cuestión del registro ensombrecía totalmente la entrevista. ¿Por ser un requisito legal —preguntaron los obispos— el registro constituía un permiso del gobierno para ejercer el ministerio? De ser así, habría una violación del derecho canónico. ¿El registro podría siquiera interpretarse como tal permiso? Los obispos temían que Calles quería humillarlos, exigiendo que se sometieran primero a la ley y luego pidieran su reforma vía el Congreso, pero a sabiendas de que el Congreso no ayudaría a los católicos a revocar una ley que hería su conciencia. ¿No podría el señor presidente expresar públicamente que el registro era una medida inofensiva, estadística? ¿No podría postergar la implementación de la ley mientras los católicos fueran ante el Congreso para pedir la revocación del artículo 130? Con diferentes palabras, los obispos ensayaban la misma casuística una y otra vez. Prometieron reanudar el culto público a cambio de un signo en sentido de que el registro no era un ataque contra su autonomía canónica y podría deshacerse un día.

De manera hosca y automatizada, el presidente Calles contestaba que la ley era la ley. Él no transigiría en torno a lo que obligaba sin ambigüedades; en el fondo,

rrespondiente a la Ciudad de México ("Mexico City Sheet").

[10] El comité episcopal se fundó en mayo de 1926 para coordinar la política del episcopado. Sus miembros, además de Ruiz y Díaz, eran Mora y del Río (México), Orozco y Jiménez (Guadalajara), Vera y Zuria (Puebla). Andrea Mutolo, "El episcopado mexicano durante el conflicto religioso de 1926 a 1929", *Cuicuilco*, vol. 12, núm. 35, 2005, pp. 117-136, esp. p. 124.

los obispos se movían por amor propio más que por religión; tampoco era cierto que una mera palabra de él haría que el Congreso escuchara a los católicos. ¿Por qué los obispos no podían simplemente obedecer a un gobierno como el suyo que mostraba tanto desinterés en los asuntos religiosos? ¿Su oposición al registro era sediciosa? ¿Por qué un gobierno nacional no podía saber quiénes tenían la custodia de los bienes nacionales? Leer el texto de la entrevista, como bien observa Jean Meyer, es formar una impresión inolvidable de la astucia desesperada de los obispos y la voluntad ominosa de Calles. Los obispos le rogaron a Calles que ampliara el espíritu de la ley; Calles solo quería ver su majestad escrita: los sacerdotes tendrían que registrarse y luego intentar reformar la Constitución, o rebelarse y encontrar su propia destrucción.[11] Para dos hombres políticos y pragmáticos como Ruiz y Díaz, no había ninguna opción ahí, por lo que el *cessatio a divinis* tendría que seguir. En pocos días, la cuestión no resuelta del registro sacerdotal —más bien, su relevancia para la autonomía canónica del sacerdote del Estado o su sujeción— había ocasionado una guerra religiosa.[12]

Las declaraciones hechas por el subsecretario Felipe Canales, si bien engalanadas con anticlericalismos típicos, inauguraron un cambio público en la relación Iglesia-Estado marcada en 1926. Para 1929, desde luego, hay que tomar nota de varios sucesos políticos de importancia, entre ellos la salida del poder de Calles (noviembre de 1928) y la subida a la presidencia del revolucionario tamaulipeco, Emilio Portes Gil, cuyo anticlericalismo era más intelectual (por ende, refutable) en comparación con el de Calles.[13] Segundo, la muerte, ocurrida en San Antonio en abril de 1928, del intransigente arzobispo de México, Mora y del Río; aunque incapacitado desde hacía meses, su muerte le dio control del episcopado a la facción moderada que encabezaban Ruiz y Díaz.[14] Tercero, la decisión de Calles, en la primavera de 1927, de ordenar que los obispos abandonaran el suelo nacional. Esta decisión fue significativa en la medida en que dejaba los asuntos internos de la Iglesia mexicana en manos del subcomité episcopal, cuyos miembros, guiados por el obispo Miguel de la Mora y de la Mora de San Luis Potosí, estaban aun más en contra de la vía armada que el Comité Episcopal mismo.[15] Cuarto, el asesinato en la Ciudad de México, en julio de

[11] Jean Meyer, "La entrevista de la última oportunidad", *Relaciones*, vol. 31, núm. 8, 1987, pp. 110-143.

[12] En 1926, Roma aun permitía que los obispos chocaran con el gobierno por la cuestión del registro. Stephen Andes, *The Vatican and Catholic Activism in Mexico and Chile*, Nueva York, Oxford University Press, 2014, pp. 79-84.

[13] Recuérdese el ensayo jurídico-anticlerical de Portes Gil, *La lucha entre el poder civil y el clero* México, Los Presentes, 1934.

[14] Sobre las exequias eclesiásticas, véase Julia Preciado Zamora, *El mundo, su escenario: Francisco, arzobispo de Guadalajara (1912-1936)*, México: CIESAS, 2013.

[15] Subcomité episcopal: cuerpo clandestino creado en la Ciudad de México, en mayo de 1927, para administrar los asuntos domésticos de la Iglesia mexicana. Miembros episcopales permanentes:

1928, de Álvaro Obregón, perpetrado por el pistolero místico José de León Toral, creyéndose un ángel vengador.

Este asesinato tuvo mucha importancia porque eliminó a un presidente electo que detrás del telón estaba ya en pláticas con emisarios católicos; por lo mismo, detuvo el reloj y replanteó la necesidad de negociar el fin del conflicto, a la vez que aumentó enormemente la presión política sobre el episcopado, ahora tachado de regicida. Este hecho explica por qué, después del homicidio, el obispo De la Mora condenó a Toral ante la prensa. Hizo con precisión una diferencia legal y teológica entre los católicos que cumplían las leyes y un "iluso" homicida como Toral, quien se encontraba colgado por los dedos y testículos en la comisaría de policía mientras las palabras de De la Mora iban a la prensa. De esta manera, el colegio auxiliar de obispos mexicanos se desligó de la lucha armada para no verse responsabilizado de la muerte de Obregón, y con tal propósito creó una distinción de utilidad entre los católicos "verdaderos" y los "descarriados". Es evidente que las declaraciones de De la Mora querían decir que la resistencia armada era un opción engañosa y peligrosa, censurable desde un punto de vista teológico, y por ende en la práctica.[16]

Quinto, fue la ejecución de Toral el día 9 de febrero de 1929, evento que estuvo precedido por un juicio sensacional y acompañado de un entierro realmente apoteósico; luego hubo un intento, el 10 de febrero, de militantes católicos de dinamitar el tren de Portes Gil. El momento de las declaraciones del subsecretario Canales —el 12 de febrero 1929— estaba evidentemente vinculado con la descarga que mató a Toral y la bomba que pretendió ultimar al presidente. Ahora que Toral estaba muerto, el gobierno quiso ponerle punto final al caso Obregón, cobijado por el intento dinamitero, además, Canales decidió transigir en cuanto a la retórica que marcaba la cuestión del registro. Así, aclaró que la ley no era simplemente fatídica, sino sujeta a cierta interpretación en su implementación. Bajo las circunstancias, este cambio de énfasis parecía ser un acercamiento tácito a los elementos católicos que De la Mora creía representar, quienes, tras una espera de tres años, recibieron por fin una palabra oficial en el sentido de que el gobierno

---

De la Mora (San Luis Potosí), Núñez (Oaxaca). Consejeros: Armora (Tamaulipas), Fulcheri (Zamora), Lara (Tacámbaro), y Maximino Ruiz (Mexico, auxiliar). Entre estos, solo Lara era pro-cristero. La antigüedad la tenía Núñez, pero el líder real era De la Mora, en su función de secretario. Andrea Mutolo, *op. cit.*, pp. 126-127.

[16] Para estas declaraciones consúltese el Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM), Pascual Díaz, c. 47/exp. 3, "Manifiesto del Subcomité Episcopal de México, defendiendo al clero católico mexicano de la inculpación de responsabilidad en el asesinato del General Álvaro Obregón". La frase *iluso*, que describe un carisma falso, proviene, apropiadamente, de la Inquisición. Teológicamente, De la Mora se oponía a la doctrina del tiranicidio, o la guerra justa contra el Estado por la ciudadanía. El tormento de Toral fue orquestado por elementos obregonistas, quienes querían establecer la autoría y al mismo tiempo la inocencia de Calles en el crimen. Ramón Ruiz Rueda, *José de León Toral*, México, Tradición, 1975, pp. 44-53.

haría el registro de sacerdotes de manera equitativa. Desde luego, Canales también sazonó su discurso con frases anticlericales para convencer a los anticlericales revolucionarios a ultranza de que sus palabras no ofrecían ninguna concesión a los católicos. Pero sí la hubo, aunque era de tipo semántico. Sexto y último, un día antes de las declaraciones de Canales, los pactos lateranenses que dieron vida al Estado Vaticano fueron firmados en Roma por Pío XI y Mussolini. El momento internacional era realmente fausto. [17]

Con todo, es importante no confundir estas coyunturas con puntos de inflexión en que el grueso del episcopado optó por un acomodo con el gobierno, ya que desde hacía tiempo la mayoría de los obispos favorecían la conciliación. Sabemos también que Roma estaba a favor de una solución diplomática, tal vez desde noviembre de 1927 cuando el obispo Díaz relevó a la intransigente "comisión de obispos mexicanos" en Roma, y ciertamente para 1928.[18] Por otra parte, una cosa era la intención y otra el acuerdo, y desde la primera al segundo había que dar muchos pasos concretos. Y si fue De la Mora quien aprovechó el asesinato de Obregón para fortalecer la mano del episcopado sobre los cristeros, al inscribir la distinción entre católicos patriotas y rebeldes en el discurso de la jerarquía, fue el subsecretario Canales quien asimiló esta división en la política del gobierno y la reprodujo en los hechos. De manera retrospectiva, podemos ver cómo estos momentos de gran peligro brindaron ciertas oportunidades a oficiales de rango medio con un talento para robar a Pedro para pagar a Pablo: básicamente, y sin comprometer forzosamente a sus superiores, aprovecharon para matizar las posturas de las instancias que representaban y demostrar cómo se podían remover los obstáculos esenciales que impedían la tregua.

Las declaraciones de 1929

La respuesta eclesiástica a la *Relación* la gestionaría Miguel de la Mora y de la Mora (1874-1930), obispo de San Luis Potosí. Obligado a abandonar su sede y refugiarse en la Ciudad de México en 1926, De la Mora fue nombrado secretario del Comité Episcopal tras la deportación en febrero de 1927 del secretario anterior, Pascual Díaz, quien probablemente contribuyó al avance de De la Mora. Los hombres eran paisanos.[19] Además, el pragmatismo que De la Mora había ejer-

[17] Franco Savarino y Andrea Mutolo, *Los orígenes de la Ciudad del Vaticano: Estado e Iglesia en Italia, 1913-1943*, México, Imdosoc, 2007, p. 132.

[18] Stephen Andes, *op. cit.*

[19] De la Mora nació en Jalisco (Ixtlahuacán, 1874), cerca del pueblo originario de Díaz, Zapopan; las carreras de ambos empezaron en el Seminario Conciliar de Guadalajara, institución dizque "liberal," primero como estudiantes, luego como docentes. Mientras Díaz se hizo jesuita atípico, De la Mora escaló el cabildo tapatío antes de recibir su primera diócesis, Zacatecas, en 1911. Recibió su segunda, San Luis Potosí, en 1922. Ni Díaz ni De la Mora se formaron en el Colegio Pío Latino de Roma, y pueden verse como productos de la Iglesia nacional, hasta liberal, del porfiriato.

cido en San Luis Potosí al estallar el conflicto religioso probablemente le ganó la estima de Díaz: en una carta de 1926, De la Mora le informó a Díaz que el culto público seguía en su diócesis, ya que sus sacerdotes se habían entendido con las autoridades locales y estas, a su vez, con las autoridades superiores, todo con miras a la preservación de los cultos.[20] De la Mora también se convirtió en el brazo derecho del Comité Episcopal, y antes de la deportación del episcopado se reunía con frecuencia con los prelados Díaz, Ruiz y Mora y del Río. Es probable, por ende, que cuando De la Mora recibió el encargo de manejar los asuntos de la Iglesia vía el nuevo subcomité ya era visto como el suplente del grupo Ruiz-Díaz que para 1929 dominaría la Iglesia mexicana con beneplácito de Roma. Sabemos que De la Mora estaba al tanto de las comunicaciones polémicas que intercambiaban el obispo Díaz y la Liga pro-cristeros.[21] Tal vez debido a esta asociación con Díaz, a De la Mora lo admiran los católicos liberales, como Eduardo Correa,[22] aunque hay quienes lo emplean como señuelo para salvar a Díaz.[23] Los historiadores conservadores lo pintan erróneamente como un pseudocristero "viril", o hacen caso omiso de sus secretariados.[24]

Felipe Canales, subsecretario de Gobernación desde diciembre de 1928 hasta abril de 1929, fue otra eminencia gris, probablemente un simple burócrata de carrera pero en todo caso un hombre de confianza de Portes Gil. Como es el caso de De la Mora, su papel como suplente era más importante que su papel principal, tomando en cuenta que Canales se desempeñaba también como ministro sin título o "encargado del despacho" y, por lo mismo, pasó su mejor semestre rubricando documentos y haciendo discursos que en otro momento le hubieran tocado a su jefe. La única publicación que puede atribuirse a Canales, un informe que entregó al Congreso sobre la actividad habida en la secretaría a su cargo, pertenece a esta categoría *de facto*.[25] Apropiadamente, no parece que este factótum haya ocupado otro puesto de importancia.[26]

Véanse Emetrio Valverde y Téllez, *Bio-bibliografía eclesiástica mexicana (1824-1943)*, 3 tomos, México, Jus, 1949; Eduardo Correa, *Dos biografías: Mons. Miguel M. de la Mora. Mons. J. de Jesús López*, México, Edición del autor, 1952; Joaquín Antonio Peñalosa, *Miguel M. de la Mora, el obispo para todos,* México, Jus, 1963.

[20] Eduardo Correa, *Pascual Díaz, S.J., el obispo mártir*, México, Edición del autor, 1945, p. 97.

[21] *Ibid.*, 45.

[22] Eduardo Correa, *Dos biografías, op. cit.*, p. 208.

[23] Alberto María Carreño, *El arzobispo de México Exmo. Sr. Dr. Don Pascual Díaz y el conflicto religioso*, México, Ediciones Victoria, 1943, pp. 335-336.

[24] Joaquín Antonio Peñalosa, *op. cit.*, pp. 62-63. Emeterio Valverde y Téllez, *op. cit.*, t. 2, pp. 134-142.

[25] Felipe Canales, *Memoria que comprende el periodo del 1 de agosto de 1928 al 31 de julio de 1929, presentada al H. Congreso de la Unión por el C. subsecretario encargado del despacho, Lic. Felipe Canales*, México, Talleres Gráficos y Diario Oficial, 1929.

[26] Roderic Ai Camp, *Mexican Political Biographies, 1884-1934*, Austin: University of Texas Press, 1991.

Las palabras del subsecretario Canales fueron plasmadas en el primer plano de los grandes diarios nacionales el 12 de febrero de 1929 en un cuadro con el título "Declaraciones". Estas llevaban la misma fecha del 12 de febrero, lo que hace pensar que Canales las habrá entregado a los reporteros la víspera con la fecha del día siguiente. Canales empezó con unas frases de anticlericalismo puro: a la luz de la "conducta subversiva" de los obispos mexicanos —de hecho, prefirió el término clásico "alto clero"—, y pensando que el gobierno necesitaba saber el paradero de los sacerdotes para los intereses de la seguridad pública; todos los sacerdotes católicos *romanos* tenían 15 días —es decir, hasta el 26 de febrero— para informar a la Secretaría de sus direcciones. Los sacerdotes que no lo hicieran serían considerados cómplices de los "rebeldes católicos", y severamente castigados. En la superficie, esta medida parecía abiertamente sectaria, ya que definió a los sacerdotes como una amenaza a la nación y los obligó a someterse a la voluntad del gobierno a punta de pistola. En este sentido, recuerda el decreto de febrero de 1927 que ordenó a los sacerdotes del Bajío concentrarse en las ciudades o aceptar el rigor de la justicia castrense.[27] Sin embargo, la segunda parte de la comunicación de Canales resultó ser más interesante. Declaró "de la manera más solemne" que el gobierno no quería facilitar la detención de sacerdotes honrados que eran "también víctimas de los intereses materiales que han sido puestos en pugna al margen de la cuestión religiosa". Solo un burócrata pudo escribir una frase así.

Canales también prometió que el gobierno ya no acosaría a las familias que, motivadas por un "espíritu de humanidad", prestaban ayuda a los sacerdotes que vivían en la clandestinidad. Tampoco fiscalizaría las prácticas religiosas que se celebraban en los hogares o en los templos, de acuerdo con las libertades garantizadas por la constitución.[28] Aunque escuetas, estas eran declaraciones de peso. Detrás del lenguaje anticlerical y oficialista, Canales había afirmado que los sacerdotes no eran autores intelectuales de la rebelión sino *víctimas*, precisamente víctimas sacrificadas por los misteriosos directores burgueses de la Cristiada. La *verdadera* Iglesia, junto con la Revolución, enfrentaba la amenaza mortal de la Reacción; por lo mismo, Canales invitó a los sacerdotes a disociarse de aquella saliendo de las catacumbas e identificándose, confiando en su buena fe. Canales hizo sus declaraciones de manera *solemne*. También era importante que Canales definiera la práctica de la religión en los espacios privados como el ejercicio de un derecho constitucional y no una manera de burlarse de la ley, tal y como la había interpretado el anterior secretario, Adalberto Tejeda.

Todo lo contrario, los sacerdotes ahora leían que eran ciudadanos responsables que ejercían sus *derechos* a puerta cerrada: solo faltaba que mostraran su civismo de

[27] J. Meyer, *op. cit.*, p. 39.

[28] "Los sacerdotes católicos deben dar aviso de su residencia", *El Universal*, 12 de febrero de 1929; "Tendrán que dar su domicilio a las autoridades todos los sacerdotes del culto católico", *Excélsior*, 12 de febrero de 1929.

manera pública, registrándose y rechazando la sedición. A manera de acentuar la distinción entre católicos cívicos y rebeldes, en dos series de declaraciones adicionales el presidente Portes Gil afirmó que los dinamiteros que atentaron contra su persona no eran católicos "sinceros" sino "fanáticos" y "burgueses interesados".[29]

El mismo día pero más tarde, Canales informó que 250 sacerdotes en la capital habían consignado sus direcciones y que en los estados los gobernadores habían también abierto libros para el registro.[30] Esta fue la primera de muchas notas periodísticas enfatizando la conformidad, dando la impresión de una Iglesia fiel que salía de las trincheras y dejaba atrás sus elementos más reaccionarios.[31] Canales quería que el episcopado asumiera este discurso: al día siguiente, 13 de febrero, informó que sus declaraciones se aplicaban a los obispos, no solamente a los curas.[32] Un día después la prensa publicó una declaración que había hecho en Washington el exiliado arzobispo Ruiz, en el sentido de que él creía que Canales requería que los sacerdotes dieran su nombre y dirección para mostrar que no estaban involucrados en la rebelión, pero sin registrarse —"no es que se registren"—. Ruiz también creía que la mayoría de los sacerdotes se identificarían por "prudencia", aunque la decisión le tocaba a cada sacerdote ya que los obispos estaban deportados y no podían responder de manera colectiva. Fuera de eso, Ruiz no dio ninguna indicación sobre el probable efecto de las declaraciones de Canales. La prensa no se dio por vencida y al despedirse Ruiz fue a buscar al delegado apostólico en Estados Unidos, Fumasoni Biondi, quien también dirigía de manera temporal la delegación mexicana. Varias fuentes confiables dijeron que el delegado no quería hacer otro comentario, lo que se interpretó como conformidad romana con lo dicho por el hábil Ruiz. Al día siguiente, 15 de febrero, se tuvo la primera noticia de una respuesta episcopal en México cuando Antonio Guízar y Valencia, el obispo conciliador de Chihuahua, que de manera adulatoria le puso a Portes Gil el título "el nuevo Constantino", se convirtió en el primer obispo en dar su dirección.[33] Pronto se supo que tanto De la Mora, obispo de San Luis Potosí; Nicolás Corona, de Papantla y dizque intransigente, y Maximino Ruiz y Flores, auxiliar de México (sin parentesco con Leopoldo Ruiz) pretendían seguirlo.[34] Una Iglesia libre de sus pretendidos libertadores tomaba forma en la esfera pública.

[29] "Declaraciones del Sr. Presidente Portes Gil sobre la actitud asumida por los católicos de la capital", *El Universal*, 12 de febrero de 1929; "Declaraciones del señor presidente sobre el atentado dinamitero", *El Universal*, 13 de febrero de 1929.

[30] "Han cumplido con la orden los sacerdotes", *El Universal*, 13 de febrero de 1929.

[31] "Varios sacerdotes católicos son traídos a esta capital", *El Universal*, 18 de febrero de 1929; "Sesenta y seis sacerdotes manifiestan su domicilio". *El Universal*, 22 de febrero de 1929.

[32] "También los prelados deberán informar de sus, domicilios", *El Universal*, 14 de febrero de 1929. *Excélsior*, 14 de febrero de 1929, "Disposición que también afecta a los prelados", propone la cifra de 95.

[33] Jean Meyer, *op. cit.*, p. 25.

[34] "Registro de domicilios de sacerdotes y prelados", *El Universal*, 16 de febrero de 1929.

Les tocó a De la Mora y a Canales desarrollar las bases del acercamiento en sus declaraciones posteriores, primero De la Mora en nombre del subcomité episcopal, y luego Canales. Muy probablemente hubo cierta comunicación entre ambos detrás del telón, ya que sus comentarios aparecieron hasta varios días después, en columnas paralelas en primera plana, en *Excélsior* el 18 de febrero y en *El Universal* (siempre un paso atrás tratándose de noticias religiosas) un día después.[35] Sin embargo, es importante destacar que las declaraciones de De la Mora llevaban como fecha el día 14 de febrero, y evidentemente habían requerido tiempo en cuanto a su composición y su revisión por los abogados que mantenía el episcopado. Por lo mismo, evidentemente se escribieron *antes* de que Ruiz y Flores se dirigiera a los reporteros en Washington y Fumasoni Biondi diera la aprobación romana a la nueva política mexicana mediante su silencio de esfinge. La segunda declaración de Canales era posterior y, sin embargo, ambas se publicaron el mismo día, lo que implica que es probable que se postergara la publicación del comentario de De la Mora, para que coincidiera con la del subsecretario. Aunque el tono fuera amplificado por Portes Gil y los altos jerarcas católicos residentes en Washington, por ende, el tono —deliberadamente provisional— fue establecido por De la Mora y Canales. A su manera, su intercambio es tan interesante como la entrevista de Chapultepec de 1926. Cada quien externó su enojo frente al obstruccionismo del otro e hizo comentarios fogosos para satisfacer más bien a sus correligionarios. Otros comentarios, que contenían el mensaje real de la comunicación, se dirigieron claramente al campo rival, sin embargo, a manera de abrir una negociación.

De la Mora enfatizó que su instrucción al clero se fundaba en la serenidad, la razón y la justicia, y solo aspiraba a promover el bien de la Iglesia y la gloria de Dios. Refiriéndose a la reacción de Portes Gil al atentado dinamitero y a las primeras declaraciones de Canales, De la Mora dijo que estos documentos acusaban temor al mismo tiempo que se basaban en una premisa falsa —que el clero era autor intelectual del ataque al presidente—. Quiso tranquilizar al gobierno diciendo que el clero era "enteramente ajeno" al bombardeo, ultraje que contrariaba la moral cristiana. Reiteró que los sacerdotes no estaban metidos en actividades sediciosos. Hasta la decisión de suspender el culto público era la de un grupo profesional que suspendía sus labores, y era constitucional, como el mismo Calles había concedido en su memorándum al clero con fecha del 20 de agosto de 1926. No había ley que *obligara* a los sacerdotes a ejercer su ministerio. Y si bien era cierto que cinco sacerdotes llevaban armas en el ejército cristero, lo hacían a título individual: el clero en su conjunto había recibido instrucciones desde Roma de no

[35] "Declaraciones del Comité Episcopal", *Excélsior*, 18 de febrero de 1929; "El Subcomité Episcopal hace declaraciones y a ellas contesta el Subsecretario de Gobernación", *El Universal*, 19 de febrero de 1929.

meterse en el levantamiento. De la Mora luego se enfocó en las declaraciones de Canales exigiendo los nombres y direcciones de los sacerdotes: cumplir con tales requisitos no hería los derechos de la Iglesia, y los sacerdotes que decidieran dar la información solicitada no serían "infieles a los sagrados deberes de su ministerio", porque no se trataba del "registro prohibido" sino de un directorio que no tenía ninguna relación con al ejercicio de las funciones sacerdotales. De la Mora, tal vez aconsejado por sus abogados, luego argumentó que unas de las declaraciones de Canales rayaban en la ilegalidad, ya que sin orden judicial el Estado no tenía derecho alguno de vejar al ciudadano en su casa. La tesis de Canales en sentido de que un sacerdote que se negaba a dar su nombre y domicilio podría considerarse "rebelde" era ficción, ya que muchos sacerdotes podrían tener razones válidas para no dar esta información al gobierno. Ningún gobierno podía inventar nuevos "crímenes" de manera caprichosa.

De la Mora luego volvió al significado real de las declaraciones. En su opinión, eran una gran y no merecida "humillación" para el clero, ya que los sacerdotes se habían portado como pacíficos y abnegados y sin embargo tendrían que responder a una comunicación oficial que ponía en duda su lealtad. Como responder no tenía nada de ilícito, sin embargo, y a menos que algunos obispos prohibieran en sus territorios que se acataran las disposiciones de Canales, los sacerdotes podían someterse a esta humillación y dar a conocer sus residencias. Tendrían que hacerlo por cuenta propia, sin embargo, ya que el subcomité episcopal solo afirmaba la licitud canónica de semejante acto, no su prudencia. De la Mora reconoció que Canales había prometido solemnemente que el gobierno no usaría esta información para cometer abusos, de hecho, había dado su palabra de honor de que no lo haría. No obstante, ni el honrado señor subsecretario podía controlar a todos los radicales irresponsables de México. De la Mora cerró diciendo que la paz sin más cruentos "sacrificios" estaba en manos del gobierno, si concediera a los católicos una oportunidad de plantear una reforma de la ley en materia religiosa. Tal reforma tendría que ser generosa y libre de "sectarismos parricidas". Por supuesto, De la Mora no insinuó que el registro de sacerdotes tenía como condición una reforma constitucional: más bien, hizo un llamado al clero para que aceptaran el calvario del registro, y al gobierno para que escuchara las quejas de los católicos. En otras palabras, dijo que una muestra de buena fe de parte del clero a corto plazo tendría que pagarse recíprocamente por Canales y el Congreso después.

¿Cómo respondería Canales? Empezó su réplica afirmando el hecho esencial: una insurrección que se atribuía un origen católico para bien o mal, y que había llegado al extremo del atentado contra el presidente. Si la asociación entre la Iglesia y los cristeros era falsa, el gobierno quería que la Iglesia lo aclarara, alejándose públicamente de la rebelión. Las declaraciones de Canales deberían verse como una oportunidad para que el clero demostrara su inocencia respecto a la lucha armada y para que "depurara" su conducta pública. El registro era una garantía

para los sacerdotes —"es una garantía la que se les brinda con dicho registro"—, ya que pondría fin a las sospechas políticas que tenía en su contra el gobierno. Ningún sacerdote podía alegar "graves razones" para no cumplir con el registro, al menos que fuera rebelde. Canales terminó con una frase dirigida a De la Mora: la solución al conflicto estaba asimismo en sus manos —"está también en sus manos hacer sin cruentos sacrificios la paz"—, si el episcopado se acordara que entre 1919 y 1926 el clero había ejercido su ministerio sin interrupciones. Los sacerdotes deberían tener en mente esta experiencia y no resistir las leyes, porque estas no afectaban a la religión en sí y solo establecían requisitos para el ministerio que el clero aceptaba sin problemas en muchos otros países.

¿Quién salió con lo suyo? Aunque registrar una dirección no era lo mismo que pedirle al gobierno un registro para ejercer el ministerio, como bien lo dijo De la Mora, sí se prestaba a malas interpretaciones. Los obispos habrían aceptado un requisito oficial que solamente se aplicaba al clero católico *romano*, y por lo mismo podría verse como una violación de la estructura canónica de parte del gobierno. ¿Y si aceptaban el registro bajo esta forma, por qué no bajo otra? Ciertamente, el asunto del registro volvería de nuevo a la hora de los arreglos y en adelante cuando los obispos mexicanos empezaron a presentar listas de sus sacerdotes para que Gobernación los inscribiera como los sacerdotes legalmente encargados de una parroquia u otra. Sin embargo, esta modalidad (la existencia del registro, la ficción de que era otra cosa, y la promesa del gobierno que no habría abusos sino equidad en la aplicación de las leyes) se había ensayado meses antes, en febrero-marzo.

En el contexto de la guerra cristera, sin embargo, el episcopado no se atrevió a ordenar a los sacerdotes que dieran su nombre y dirección al gobierno, lo dejó al criterio y elección de cada uno. En este sentido, la *Relación de Sacerdotes* era una especie de plebiscito eclesiástico, en que los sacerdotes avalaron o no la postura de De la Mora y la facción moderada del episcopado revelándose o no revelándose. El resultado "a favor", ya que la gran mayoría de sacerdotes aún residentes en México se inscribieron en la *Relación*, tuvo mucho importancia, porque cuando Pascual Díaz y Leopoldo Ruiz decidieron pactar con Portes Gil en junio de 1929, sabían que contaban no solamente con el apoyo de Roma sino con el apoyo masivo del clero parroquial. Eso quería decir que los jerarcas conciliadores podían negociar con el gobierno a sabiendas de que era muy improbable que su transigencia política produjera un cisma en los rangos del clero.

Por su parte, Canales se vio obligado a aclarar los fines de la ley y las intenciones del gobierno, cosa que Calles se había negado a hacer porque para él la ley era mosaica. Visto con distancia, De la Mora se tragó su orgullo e hizo lo que habría sido una difícil respuesta a la orden del registro, mientras Canales ofreció garantías. La cuestión de una reforma constitucional, planteada por De la Mora a la manera de 1926, fue diferida, aunque Canales prometió que la ley se implementaría

de manera tolerable si los sacerdotes volvían al *statu quo* de 1919. ¿No constituyó aquello un borrador de los arreglos de junio? Definitivamente, la mayor derrota la sufrió la Iglesia, en la medida en que el clero acató una instrucción del Estado que había dicho que era inaceptable. Aunque Canales nunca lo habría admitido, el gobierno tuvo que aceptar de manera tácita que la paz requería que la ley reflejara los deseos de la sociedad religiosa y civil.

A lo largo del país, los sacerdotes habrían visto cómo la posición asumida por la jerarquía en 1926 se desmoronaba. Por ende, en cuanto se diseminaron las declaraciones de De la Mora y Canales, los curas de la capital y de provincia empezaron a expresar su aprobación al régimen, a menudo vía telegramas que se enviaban al Palacio Nacional a manera de darle las gracias a la Divina Providencia por haber perdonado la vida de Portes Gil. Típicamente, tales elogios patriótico-teológicos venían acompañados de solicitudes de registro y se reproducían en los periódicos a manera de *encourager les autres*. Predeciblemente, el obispo Guízar y Valencia fue el primer prelado en condenar a los dinamiteros y alabar a Dios por salvar a Portes Gil. Un sacerdote exiliado en La Habana dio gracias por la fortaleza del señor presidente y lamentó el "ataque criminal y odioso" que había enfrentado.[36] El obispo Corona, que volvió a aparecer en Teziutlán, Puebla, reprobó "con toda energía" el atentado dinamitero, y reiteró que todos los "católicos no fanáticos" compartían esta opinión. Corona dijo que la religión verdadera no necesitaba bombas "cobardes" para defenderse y que solo "las pasiones del momento" impedían que existiera una sana comprensión entre los católicos y el supremo gobierno. El obispo Banegas y Galván de Querétaro le dio las gracias a Dios por haber salvado el Tren Olivo y declaró de manera grandilocuente que por "convicción íntima" nunca había participado en ningún movimiento armado o sedicioso en contra del gobierno, ni lo haría nunca, y tampoco participaba en ninguna actividad política".[37] Muchos curas de pueblo que secundaban tales sentimientos —los padres Ramírez de Tlaxpa (México), Contreras de Tulancingo (Hidalgo), Paúl de Pénjamo, y Martínez de Jaral (Guanajuato), por ejemplo— se sorprendieron al llegar a la primera plana: como dijeron el primero y segundo de estos párrocos a Portes Gil, "Que la Divina Providencia salvaguarde su existencia, por el bien de la Patria" y "Que Dios ilumine su gobierno para el bien de México". El padre Paúl hasta mandó un aviso que había pegado en las puertas de su parroquia en 1926 en el que informaba que su obispo condenaba cualquier revolución.[38]

Por su parte el gobierno sumaba la cuenta y enviaba los acuses de recibido a los curas que se registraban. Llama la atención que la correspondencia llevaba

[36] "Mensaje del Sr. Obispo de Chihuahua", *El Universal*, 20 de febrero de 1929.
[37] "Sacerdotes que cumplen la ley", *El Universal*, 28 de febrero de 1929.
[38] "Siguen registrándose los Sres. sacerdotes", *El Universal*, 28 de febrero de 1929; "Sacerdotes que protestaron en forma enérgica", *Excélsior*, 15 de febrero de 1929.

el sello del ramo de espionaje de Gobernación —el Departamento Confidencial— lo que seguramente les recordaba a los curas que se dieran de alta que el ejercicio era también de policía, no simplemente algo diplomático.[39] Conforme se acercaba la fecha límite para los registros, Guízar y Valencia apareció en la Ciudad de México para recordarles a los periodistas que había sido el primer obispo en registrarse.[40] Hubo también una avalancha de registros tardíos de sacerdotes residentes en estados pro-cristeros, lo que sugiere que se dificultaba el registro en estos lugares: 14 registros en Aguascalientes, el 23 de febrero;[41] 15 en Querétaro el 26. Un queretano, Vicente Alemán, protestó que él como mexicano nunca había participado en actos sediciosos. Las "manos criminales" de los dinamiteros no pudieron dañar al presidente, gracias a Dios: su complot estaba en contra de la Naturaleza, "el carácter del sacerdocio… la moral, la civilización, y el avance de los pueblos".[42] El día 28 de febrero, que según muchos era la fecha de corte para los registros, se registraron 127 sacerdotes, entre ellos el bien conocido padre Meza.[43] El 2 de marzo, se registraron 236 sacerdotes, incluyendo algunos capitalinos. Para esta fecha se sumaban 1 266 registros, según *Excélsior*;[44] según *El Universal*, eran 1 236.[45] Los periódicos también informaban sobre el paradero de los sacerdotes que se registraban. *Excélsior* informó que poco menos de 500 se habían registrado en la capital, aunque de ellos 270 habían dado sus direcciones a las autoridades en 1926, lo que quiere decir que un máximum de 230 sacerdotes, menos de lo que muchas veces se imagina, pretendieron hacerse invisibles en la Ciudad de México durante la crisis.[46] Cuando se constató que muchos sacerdotes no iban a registrarse a tiempo, el obispo Guízar y Valencia volvió a intervenir en el proceso, solicitándole a Portes Gil que ampliara el periodo del registro hasta el 12 de marzo. Se necesitaba más tiempo, dijo, a causa de la pobreza de las comunicaciones y por la extensión de muchas diócesis, tales como la suya, Chihuahua. Sin embargo, esta demora más bien sirvió para que otros sacerdotes en zonas cristeras se presentaran ante las autoridades, lo que sugiere nuevamente que una batalla ideológica se libraba ahí o que estos sacerdotes tenían una actitud más escéptica o belicosa

[39] P.e., AGN, IPS, Depto. Confidencial a Vicente Salas [Tampico], México, 27 de febrero de 1929 (c. 296/exp. 12); y Carmen Espino [Jalpan], México, 28 de febrero de 1929 (c. 299/exp. 92). Las respuestas decían: "Enterado de su domicilio. Al Pbro. .... Para su conocimiento y con referencia al aviso escrito que dio Ud. a esta Secretaría en cumplimiento del acuerdo Presidencial que se dio a conocer el 12 de los corrientes por la misma, le participo que ya queda tomada razón, en el Departamento arriba anotado, del domicilio actual de Ud. que dice ser ...."

[40] "El Sr. Obispo de Chihuahua llegó ayer a Mexico", *El Universal*, 26 de febrero de 1929.

[41] "Numerosos sacerdotes han registrado sus domicilios", *El Universal*, 25 de febrero de 1929.

[42] "Varios sacerdotes se han registrado en Querétaro", *El Universal*, 28 de febrero de 1929.

[43] "127 sacerdotes registran ayer su domicilio", *Excélsior*, 1 de marzo de 1929.

[44] "Petición del Ilmo. Obispo de Chihuahua", *Excélsior*, 3 de marzo de 1929.

[45] "Registro de sacerdotes", *El Universal*, 3 de marzo de 1929.

[46] "Registro de sacerdotes", *Excélsior*, 3 de marzo de 1929.

frente al régimen. Guízar fue el solicitante indicado, en todo caso, y Portes Gil con buena voluntad concedió su petición, dijo *Excélsior*, aunque el plazo para registros había realmente vencido.[47] Esta muestra de tolerancia oficial bastó para que los registros aumentaran de manera notable. El 5 de marzo, el obispo Martínez, auxiliar de Morelia, registró su dirección, y cien sacerdotes de la misma arquidiócesis hicieron lo mismo.[48]

Sin embargo, los debates en el seno del subcomité episcopal demuestran qué tan difícil era mantener un frente unido, y que la decisión de acatar las declaraciones de Canales representó una especie de golpe eclesiástico. Tan tenso era el ambiente que, en marzo, De la Mora redactó otra circular con el título *¡Viva Cristo Rey!*, que en su versión original lleva una frase sugerente en los márgenes: "no publicado". No es difícil apreciar por qué no se publicó. Al inicio, De la Mora concedió que sus declaraciones del 14 de febrero, en que dijo que el directorio de Canales no hería los derechos de la Iglesia, había generado no pocos disgustos y no solamente entre los fieles sino "entre nosotros", es decir, los obispos del subcomité. Tan era así que algunos de ellos se negaron a recibir la comunicación del subsecretario, por lo que De la Mora les reiteró qué "prejuiciosos" serían si no dieran una orientación clara a los fieles en torno al registro. De la Mora ofreció dar su renuncia "de todo buen corazón" si la controversia naciera de "imprudencias" suyas. Lo esencial era que el subcomité no perdiera de vista "los intereses de Cristo". De la Mora luego reconoció que muchos católicos traían enojo con los obispos por creer que habían abandonado la "santa, heroica firmeza" de 1926. Fue precisamente para evitar que las conciencias se perturbaran que el subcomité hubiera agonizado sobre la cuestión de si era lícito o no que los sacerdotes dieran su nombre y dirección al gobierno. Había concluido "con unanimidad" que aquello no violaba los derechos de la Iglesia, y que era mejor transigir en este punto por no ser estrictamente de conciencia que provocar otro pleito con el gobierno. Registrar un domicilio no tenía "conexión alguna con el ministerio" ni era un requisito para ejercerlo. De la Mora aclaró que había solicitado que la delegación apostólica en Estados Unidos pidiera la opinión de Roma, cosa que no sucedió porque la delegación estaba en "perfecto acuerdo" con el subcomité. De todos modos, el subcomité quería evitar que obispos, sacerdotes y fieles se escandalizaran, sobre todo que la "conciencia popular" se agitara.

¿Desde cuándo el episcopado mexicano tenía que rogarle al rebaño que no lo entendiera tan cabalmente? ¿Y si Canales descubriera que el episcopado estaba dividido y los fieles se sentían traicionados? ¿Que el representante del episcopado ofrecía su renuncia? Finalmente De la Mora quedó en su lugar, aunque ya quejándose de las enfermedades que lo acabarían en julio de 1930. Sin embargo, vivió lo

[47] "Petición del Ilmo. Obispo de Chihuahua", *Excélsior*, 3 de marzo de 1929.
[48] "Registró su domicilio el obispo auxiliar de Morelia", *El Universal*, 6 de marzo de 1929.

suficiente como para ver cómo otros concretaron las bases del *modus vivendi* (sumisión a la ley a cambio de tolerancia, la vaga promesa de reformas constitucionales) que él había esbozado. Volveremos a este punto en la conclusión.

Análisis de la Relación

¿Qué nos dice la *Relación* como texto? Superficialmente, parece un documento poco atractivo y que pertenece a un género que aburre: la lista. Al nivel más básico, la *Relación* consiste en una lista, escrita a máquina, en 60 cuartillas, organizada alfabéticamente por apellido, de los 1 082 sacerdotes que dieron su residencia en febrero y marzo de 1929: van primero los nombres, luego la dirección con calle, número de domicilio, ciudad y entidad federal. Algunos sacerdotes dieron mayor información, por ejemplo, su rango eclesiástico en caso que rebasara el nivel de párroco (obispo, canónigo, rector). Por último, se precisaba la fecha del registro. Así que el primer registro en la página uno corresponde al padre Ángel Aranda, dirección Aquiles Serdán #34, León, Guanajuato, registro 28 de febrero de 1929. No obstante su calidad repetitiva, son varios los factores que hacen que la *Relación* sea una fuente interesante y única.

Primero, la *Relación* es un documento *ad hoc*, no rutinario, a diferencia de los censos monásticos chinos estudiados por Goossaert: se entendía que era algo excepcional.[49] Además, la respuesta era voluntaria y por lo mismo cargada de significado: la contestación individual, o la decisión de no responder, importaban como una muestra de los principios políticos y religiosos de cada sacerdote. No hubo noticias de evasión casual, ni de oficiales que no hacían bien su trabajo. Es de sospechar que muchas respuestas se dieron con gran pesar, sin embargo fueron pocos los sacerdotes que trataron de engañar al gobierno, como el que dio su dirección como "Carreteras, Chihuahua". La gran mayoría de los sacerdotes vieron que la *Relación* tenía su simbolismo, y no trataron de manipular el proceso con bromas, inexactitudes, etc. El gobierno también se dio cuenta de la importancia de la *Relación* y, por lo mismo, en público evitó toda mención de la palabra "registro," aunque de eso se trataba, para no herir demasiado las sensibilidades eclesiásticas.

En segundo lugar, la *Relación* es la mejor fuente estadística que tenemos para medir a nivel nacional la distribución geográfica de los sacerdotes y, por ende, la oferta religiosa. Hasta ahora, los historiadores hemos tenido una idea impresionista de cómo la persecución afectó la presencia geográfica del clero. Nuestro mejor guía ha sido Jean Meyer,[50] quien sugiere que había unos 4 000 sacerdotes en el país, y luego argumenta que hasta 3 500 de ellos "abandonaron" sus parroquias por razón de la persecución. Por lo mismo, tenemos la idea de un clero huidizo,

[49] Vincent Goossaert, "Counting the Monks: The 1736-1739 Census of the Chinese Clergy", *Late Imperial China*, vol. 21, núm. 2, 2000, pp. 40-85.
[50] Jean Meyer, *op. cit.*, p. 38.

refugiado en el exilio o las grandes ciudades. De 1926 a 1929, los católicos rurales habrían vivido una hambruna sacramental, por lo menos hasta los arreglos de junio de 1929.[51] La evidencia clave que cita Meyer es un decreto de Gobernación de febrero de 1927, el cual ordenó la aprensión de cuanto cura se encontrara en Jalisco, Guanajuato y Michoacán, como presuntos autores de los levantamientos cristeros. Según Meyer, esta política de limpieza concentró el clero en las urbes. Meyer cita dos cuestionarios adicionales, enviados a municipios jaliscienses en 1927 y 1929, los cuales confirmaron la presencia de sacerdotes solamente en Guadalajara, Lagos, San Juan de los Lagos y Ocotlán. Estos datos corroboraron la tesis de un "éxodo" de sacerdotes y la tesis de que la rebelión cristera nació de la escasez sacramental y la deserción sacerdotal.[52] Como veremos, la *Relación* retrata la distribución de sacerdotes globalmente, lo que permite hacer generalizaciones más acertadas. Esencialmente seguimos la metodología empleada en algunas sociologías de la religión —en el estudio de Clarke sobre el "Cinturón Bíblico" estadounidense, por ejemplo— que plantean la dotación sacerdotal y la razón sacerdote-fiel como un índice del sentimiento religioso popular.[53]

Eso nos lleva a un tercer factor, y es que la *Relación* ofrece una mejor idea *cualitativa* del compromiso religioso que las otras estadísticas hasta ahora ensayadas en el contexto de la rebelión cristera. Van Oss, por ejemplo, midió la fuerza de la Iglesia en Hidalgo en 1929 en términos de sus recursos inmobiliarios, precisamente, mediante un conteo de los templos en construcción en todo el estado. Concluyó que la persecución no afectó materialmente a la Iglesia porque siguió construyendo templos a lo largo de la década de 1920. Esta medida no es satisfactoria, sin embargo, ya que había muchos edificios religiosos sin sacerdotes y servicios, por lo que son un pobre marcador de la demanda sacramental, que es el valor religioso que nos interesa.[54] Como Wilkie también señala, la afiliación religiosa es otra pobre medida del compromiso real del creyente, ya que se presta a una sobrerrepresentación de creyentes culturales o nominales. Hasta son dudosos algunos indicadores de participación sacramental, tales como el matrimonio religioso, ya que intervienen en ellos presiones meramente sociales.[55]

En comparación, la *Relación* es una fuente sugerente porque nos acerca, si la leemos bien, a la práctica y el compromiso religiosos. Además, lo hace en referencia a dos tipos de oferta religiosa. Primero, la dotación sacerdotal, que puede calcularse dividiendo el número de sacerdotes residentes en un estado u otro por

[51] *Ibid.*, p. 37.
[52] *Ibid.*, 39.
[53] Clifford J. Clarke, "The Bible Belt Thesis: An Empirical Test of the Hypothesis of Clergy Over-Representation, 1890-1930," *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 29, núm. 2, 1990, pp. 201-225.
[54] Adriaan Van Oss, *op. cit.*
[55] James Wilkie, *op. cit.*, p. 92.

el índice de población, cifra que hemos obtenido del censo de 1921.[56] El segundo valor lo llamamos la *oferta eucarística*: la disponibilidad relativa del sacramento principal de la Iglesia. Creemos poder extrapolar este valor de un censo de eclesiásticos ya que la celebración de la misa se controla predecible y estrictamente de acuerdo con el derecho canónico. Es decir, cada sacerdote tiene la obligación canónica de celebrar la misa una vez al día. Cada día que un sacerdote residió en un lugar, por lo mismo —cada "día-sacerdote"— equivalía a una celebración eucarística. Sabemos también que durante la rebelión cristera, casi no se concedieron licencias para la celebración de misas adicionales (la llamada "binación" o en su caso "trinación") y que pudieron distorsionar las cifras.[57] Dicho eso, se puede calcular el volumen aproximado de las consagraciones celebradas en un estado dado si multiplicamos los días que duró la rebelión (1 038) por el número de sacerdotes residentes allí, según la *Relación*.[58] Si dividimos esta cifra por la de la población censada, generamos un indicador, aproximado e imperfecto desde luego, de la oferta eucarística *per cápita*, por estado. No somos sociólogos de la religión, ni pretendemos que la metodología esté libre de problemas, solo que nos da un instrumento para medir una variable religiosa de manera comparativa y, esperamos, sugerente.[59]

[56] *Censo general de habitantes: 30 de noviembre de 1921*, 8 tomos, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1925-1928.

[57] El episcopado pensó pedir a Roma que generalizara la binación, pero finalmente no lo hizo (AHAM, Pascual Díaz, c. 62/exp. 1, memorándum, 31 de ene. de 1927). Así que la "estricta" prohibición de la binación, anunciada en 1926, se mantuvo: la justificación fue que la binación era innecesaria, ya que los fieles habían sido absueltos de la obligación de asistir a misa cada domingo por las circunstancias de la persecución (AHAM, Pascual Díaz, c. 70/exp. 21, "Circular," s.f., probablemente jun. de 1929).

[58] Aquí empleamos, simplemente, las fechas de la huelga eclesiástica: 1 de agosto de 1926 al 21 de junio de 1929.

[59] En primer lugar, nuestras cifras suponen que el número de sacerdotes en un estado dado fuera estático, y que la oferta fuera constante. La solución a este problema (calcular exactamente los días en que un sacerdote estuvo presente en tal o tal lugar, a partir de los libros parroquiales), va mucho más allá de nuestros propósitos, aunque hay que decir que el derecho canónico requería que los párrocos no se ausentaran de sus parroquias. En segundo lugar, un simple censo no distingue entre los sacerdotes como individuos, particularmente entre los más y menos activos. Tercero, nuestras cifras asumen una correlación entre la oferta eucarística y la demanda, y no distinguen entre la disponibilidad y la recepción del sacramento. Desafortunadamente, los historiadores mexicanistas no contamos con registros de participación en la misa, a diferencia de los de otros países como Irlanda, Inglaterra o Nueva España (cfr. David Miller, "Mass Attendance in Ireland in 1834", en Stuart Brown y David Miller (coords.), *Piety and Power in Ireland, 1760-1960: Essays in Honor of Emmet Larkin* (pp. 158-79). Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2000; Alexandra Walsham, *Church Papists: Catholicism, Conformity, and Confessional Polemic in Early Modern England*, Martlesham, Boydell and Brewer, 1999; Claudia Ferreira Ascensio, *Cuando el cura llama a la puerta. Orden sacramental y sociedad. Los padrones de confesión del Sagrario de México (1670-1825)*, México, El Colegio de México, 2014. Cuarto, nuestras cifras no toman en cuenta la distribución de hostias consagradas por *laicos*. Quinto, no incluyen factores ambientales que habrían limitado la demanda del sacramento (presencia de policía o soldados, la distancia, el clima, la estación, el terruño).

Si no otra cosa, creemos que la *Relación* ofrece el mejor índice global del desempeño de la Iglesia bajo la persecución porque mide la cantidad y, hasta cierto punto, la calidad de la participación religiosa. La cantidad, en términos de la oferta eucarística total, como función de los oficios divinos canónicamente solicitados a cualquier sacerdote: es decir, más sacerdotes, más misas. La calidad, en términos de la relación sacerdotes-misas por cabeza, que ilustra la relativa facilidad o dificultad de presenciar una misa. Cuantos más feligreses por sacerdote, lo que representa una escasez de clero, más inaccesible el sacramento de la eucaristía a los fieles, y más débil la expresión religiosa en este rubro. Cuantos menos feligreses por sacerdote, lo que denota una oferta por arriba del promedio, más accesible el sacramento. En fin, creemos que podemos decir algo sobre la presencia de la Iglesia al medir la oferta sacramental primero y luego al establecer una correlación con la demanda potencial, siendo el número de sacerdotes la primera variable y la población la segunda.

Reiteramos, no existen datos precisos sobre la recepción de la eucaristía a nivel nacional, ni siquiera a nivel local en forma sistemática, durante estos años. Por lo mismo, estimar todo a partir de la distribución de sacerdotes, con todas las advertencias y cautela que el caso amerita, es tal vez lo mejor que se pueda hacer.

También podemos usar la *Relación* para generar comparaciones diacrónicas, porque sabemos cuántos sacerdotes había en un lugar en momentos diferentes. Aquí intentamos comparar la oferta eucarística en 1929 con otro año, aunque forzosamente la comparación se hizo con 1910 porque los censos de 1921 y 1930 no calcularon el índice de sacerdotes por estado, solamente a nivel nacional. No obstante, podemos comparar el número de sacerdotes en México en 1910 y en 1929. Gracias a ello, podemos establecer como porcentaje el cambio habido en la disponibilidad de sacerdotes y sus servicios entre dos periodos, sin excluir cambios en la población. Eso nos acerca a un "número mágico" que expresa el nivel de privación sacramental y sacerdotal en cada estado durante la rebelión cristera, en comparación con el último año del porfiriato, 1910. Las implicaciones en cuanto a nuestra comprensión del motivo religioso como factor determinante en la movilización cristera son evidentes. El hallazgo esencial es que la *Relación* no sugiere que se produjera un "éxodo" de sacerdotes rurales sino un patrón matizado de disminución y sumergimiento de la oferta religiosa, el cual se asocia con la movilización cristera pero de diversas maneras. A grandes rasgos, la idea de que el cristerismo floreció en lo que Carlos Monsiváis llamaba el "Cinturón del Rosario", una zona donde imperaba el catolicismo más ortodoxo, parece válida.[60] Sin embargo, en muchos casos resulta que los estados más "cris-

[60] Definimos como estados "cristeros" los de Aguascalientes, Colima, Guanajuato, Jalisco, Michoacán, Durango, Zacatecas, Nayarit y Querétaro. La analogía del "Cinturón del Rosario" (*Rosary belt*) viene de Ben Fallaw (*Religion and State Formation in Postrevolutionary Mexico*, Durham, Duke University Press, 2013, p. 31), quien lo toma de Carlos Monsiváis.

teros" acusan o mantienen entre 1926 y 1929 una sobredotación sacerdotal en comparación con los demás, fenómeno probablemente histórico. En este contexto, fue una disminución rápida pero relativa en los índices de participación religiosa la que resultó ser determinante en la militancia cristera, no una hambruna sacramental. Decimos "relativa" porque la gravedad de la crisis en muchos lugares se amortiguó gracias al desarrollo de una Iglesia clandestina.

Volviendo a la información que contiene la *Relación*, empezamos con el número de sacerdotes, luego su distribución (tabla 1). En este sentido, la *Relación* contiene los datos de 1 082 sacerdotes que acudieron a Gobernación. Esta cifra está por debajo de otros cálculos: Meyer, por ejemplo, estima que 2 600 sacerdotes respondieron a Canales de los 4 000 que había en México antes de la rebelión. La *Relación* real enumera 1 500 sacerdotes menos, lo que podría indicar que la tasa de retracción eclesiástica fue aun más catastrófica que la planteada por Meyer.[61] Creemos que la reducción era menor, sin embargo, porque la cantidad de sacerdotes en México era mucho menor que la señalada por Meyer, entre 2 823 y 1 646 según los censos de 1921 y 1910. Por la misma razón, creemos que la cifra de 1 082 sacerdotes censados es un reflejo bastante exacto de la fuerza eclesiástica en México en 1929: evidentemente es una infraestimación, pero dudamos que más de 20 por ciento de los sacerdotes se haya negado a presentarse ante las autoridades. Es cierto, por ejemplo, que la cantidad de 1 082 informantes excluye a los sacerdotes realmente "cristeros" que llevaban armas o eran capellanes castrenses, pero estos hombres eran tan escasos que es posible nombrarlos a casi todos. No aparece en la *Relación*, por ejemplo, el padre Arroyo de Valparaíso (Zacatecas).[62] Ni encontramos, en representación de Coalcomán, Aguililla, y Arteaga (Michoacán), a los padres Martínez (tanto José María como su hermano Miguel), Betancourt, Madrigal y del Río. De Jalisco, brillan por su ausencia los padres Pedroza y Reyes Vega. En fin, los verdaderos "Padre Pistolas" sumaban media docena y los capellanes castrenses un par de docenas, cuando más.[63] La *Relación* también excluye a un grupo de 80 sacerdotes de Jalisco y 20 de Colima, quienes siguieron el ejemplo de sus obispos, el arzobispo Orozco y el obispo Velasco respectivamente, y coexistieron con la rebelión y se negaron a dar su información a Gobernación. Volveremos a este grupo.[64] Había otros sacerdotes refractarios en la zona cristera, por ejemplo, el padre Montero de Tuzantla (Michoacán).[65] Algunos, tales como el

[61] J. Meyer, *op. cit.*, p. 38

[62] Gustavo Villanueva Bazán (ed.), *José Adolfo Arroyo, Memorias de un sacerdote cristero*, México, IISUE-UNAM, 2016.

[63] Véase la película *El Padre Pistolas*, realizada en 1961, director Juan Sóler. Jean Meyer, *op. cit.*, pp. 41-49.

[64] *Ibid.*, pp. 41-42.

[65] Matthew Butler, *Popular Piety and Political Identity Mexico's Cristero Rebellion: Michoacán, 1927-1929*, Oxford, British Academy/Oxford University Press, 2004, p. 172.

padre Garibay de Ciudad Hidalgo (Michoacán), eran sediciosos, pero dieron parte al gobierno, aunque en este caso el domicilio era incorrecto, probablemente para despistar (Pénjamo, Guanajuato).

En resumen, había tal vez 200 sacerdotes, rebeldes en mayor o menor grado, que se negaron a comparecer ante Gobernación. Estos se concentraban en estados afectados por la rebelión cristera. Luego había una diócesis, en el Tabasco "ateo", donde nadie se registró: posiblemente quedaban algunos sacerdotes extranjeros que no se atrevieron a revelarse, aunque la mayoría había sido deportada en 1925. Aunque sumamos 250 sacerdotes que no se reportaron, dándonos un total de sacerdotes residentes en México de 1 332, la *Relación* incluye 81 por ciento y, por lo mismo, parece ser una base sólida para otras generalizaciones.[66] Si había un alto índice de cumplimiento de las declaraciones de Canales, parece más probable que la diferencia (de 1 741) entre el total de sacerdotes censados en 1921 y la cifra de 1929 se debió al exilio. El estudio de Young, que calcula que 2 500 "exiliados religiosos" mexicanos (entre sacerdotes y religiosos femeninos y masculinos) llegaron a Estados Unidos durante la Cristiada hace creíble esta teoría.[67]

Cuadro 1: Dotación sacerdotal por entidad federativa, 1929

Entidad	*Número de sacerdotes, 1929*	*Porcentaje*
Aguascalientes	23	2.1
Baja California	1	0.1
Campeche	1	0.1
Chiapas	11	1.0
Chihuahua	22	2.0
Coahuila	3	0.3
Colima	3	0.3
D.F.	302	27.9
Durango	7	0.6
Edo. de México	53	4.9
Guanajuato	81	7.5
Guerrero	29	2.7
Hidalgo	24	2.2

[66] Esta cifra de 1 082 se aproxima además a las publicadas en *Excélsior* y *El Universal*.
[67] Julia Young, *Mexican Exodus: Emigrants, Exiles, and Refugees of the Cristero War*, Nueva York, Oxford University Press, 2015, p. 42.

CUADRO 1: Dotación sacerdotal por entidad federativa, 1929 (continuación

Entidad	*Número de sacerdotes, 1929*	*Porcentaje*
Jalisco	86	7.9
Michoacán	125	11.6
Morelos	4	0.4
Nayarit	5	0.5
Nuevo León	23	2.1
Oaxaca	87	8.0
Puebla	8	0.7
Querétaro	37	3.4
San Luis Potosí	28	2.6
Sinaloa	10	0.9
Sonora	6	0.6
Tamaulipas	3	0.3
Tlaxcala	15	1.4
Veracruz	51	4.7
Yucatán	20	1.8
Zacatecas	7	0.6
Entidad no identificada	7	0.6
Total	1 082	100

FUENTE: Elaboración propia con base en nuestra base de datos.

Aceptada la inclusividad de la *Relación*, la distribución de sacerdotes informantes que presenta es reveladora. En orden descendente, tenemos: Distrito Federal (302, 27.9%), Michoacán (125, 11.6%), Oaxaca (87, 8.0%), Jalisco (86, 7.9%), Guanajuato (81, 7.5%), México (53, 4.9%), Veracruz (51, 4.7%), Querétaro (37, 3.4%), Guerrero (29, 2.7%), San Luis Potosí (28, 2.6%), Hidalgo (24, 2.2%), Aguascalientes y Nuevo León (23, 2.1%), Chihuahua (22, 2.0%), Yucatán (20, 1.8%), Tlaxcala (15, 1.4%), Chiapas (11, 1.0%), Sinaloa (10, 0.9%), Puebla (8, 0.7%), Zacatecas y Durango (7, 0.6%), Sonora (6, 0.6%), Nayarit (5, 0.5%), Morelos (4, 0.4%), Coahuila, Colima y Tamaulipas (3, 0.3%), Campeche y Baja California (1, 0.1%). Aquí vemos una relación positiva entre una mayor dotación sacerdotal y la violencia cristera, pensando que tres estados súper-cristeros (Michoacán, Jalisco, Guanajuato) se encuentran entre los primeros cinco estados en términos de población eclesiástica,

y dos pequeños estados (Aguascalientes, Querétaro) tenían sobrerrepresentación eclesiástica. Ningún estado cristero se encontraba en estado de "abandono" eclesiástico y colectivamente tenían 351 sacerdotes o 32 por ciento del total. Vale la pena reiterar que las cifras para Jalisco y Colima son bajas: había más sacerdotes, pero muchos no comparecieron. Otra observación: no se presenta ninguna relación entre la sobredotación sacerdotal y aquellos estados donde existían pactos locales e informales entre la Iglesia y el Estado, como Puebla y Chihuahua, lo que sugiere que la idea de un santuario *político* no influyó. Al contrario, la ciudad de México (302) era un santuario urbano y Veracruz (51) el porteño. A grandes rasgos, había una presencia sacerdotal arriba del promedio en el centro-oeste, y por debajo de la media en el sur, norte del Pacífico y Golfo.

Si presentamos la distribución de sacerdotes por diócesis (cuadro 2), se acentúan las tendencias básicas. Tenemos la población eclesiástica en orden decreciente así: México (366, 33.8%), Morelia (152, 14.0%), Guadalajara (84, 7.8%), Oaxaca (75, 6.9%), Veracruz (45, 4.2%), Zamora (38, 3.5%), Querétaro (37, 3.4%), Chilapa (29, 2.7%), San Luis Potosí (27, 2.5%), Aguascalientes (25, 2.3%), Puebla (24, 2.2%), Monterrey (23, 2.1%), Chihuahua (22, 2.0%), Yucatán (20, 1.8%), Tulancingo (15, 1.4%), León (13, 1.2%), Chiapas (11, 1.0%), Sinaloa (10, 0.9%), Durango (9, 0.8%), Huajuapam (8, 0.7%), Sonora (6, 0.6%), Tehuantepec y Zacatecas (5, 0.5%), Colima, Tacámbaro y Tepic (4, 0.4%), Cuernavaca, Saltillo y Tamaulipas (3, 0.3%), Papantla (2, 0.2%), Baja California, Campeche, Huejutla (1, 0.1%).

Una consecuencia de esta organización de los datos es que se enfatiza el dominio de las grandes e históricas sedes del altiplano: México, Morelia, Guadalajara y Oaxaca, una vez más destacando que la cifra de Guadalajara es una subestimación. Esta organización también subraya el carácter "clerical" de algunas sedes de nuevo cuño sufragáneas a las sedes principales, como Zamora, León y Querétaro, aunque había excepciones, por ejemplo Tacámbaro, Tepic y Colima, donde había poca presencia de sacerdotes. Eso sugiere tal vez que durante la rebelión cristera los sacerdotes tendían a atrincherarse en los centros, no las periferias, de las grandes provincias eclesiásticas: dicho de otra manera, escogieron las sierras revoltosas en lugar de las tierras bajas y cálidas. Algunas diócesis norteñas, por ejemplo Durango y Zacatecas, son excepciones en la medida en que eran "cristeras", pero pocos sacerdotes de ahí se presentaron. De nuevo, sin embargo, prevalece una tendencia básica: cuanto más norteña o sureña la diócesis, menos sacerdotes, y a veces muchos menos. La distribución por diócesis, más que por estado, contradice la tesis del éxodo eclesiástico. La suma de sacerdotes en las nueve sedes "cristeras" es 369,[68] más alta que en el Valle de México. Fuera de la arquidiócesis de México, se puede decir que las más de las veces no existió una relación clara entre la alta dotación sacerdotal y la militancia cristera.

[68] Morelia, Aguascalientes, Guadalajara, León, Querétaro, Durango, Tacámbaro, Tepic y Zamora.

CUADRO 2: Dotación sacerdotal por diócesis, 1929

Diócesis	*Número de Sacerdotes, 1929*	*Porcentaje*
Aguascalientes	25	2.3
Vicariato Apostólico de la Baja California	1	0.1
Campeche	1	0.1
Chiapas	11	1.0
Chihuahua	22	2.0
Chilapa	29	2.7
Colima	4	0.4
Cuernavaca	3	0.3
Durango	9	0.8
Guadalajara	84	7.8
Huajuapan de León	8	0.7
Huejutla	1	0.1
León	13	1.2
México	366	33.8
Monterrey	23	2.1
Morelia	152	14
Oaxaca	75	6.9
Papantla	2	0.2
Puebla	24	2.2
Querétaro	37	3.4
Saltillo	3	0.3
San Luis Potosí	27	2.5
Sinaloa	10	0.9
Sonora	6	0.6
Tacámbaro	4	0.4
Tamaulipas	3	0.3
Tehuantepec	5	0.5
Tepic	4	0.4
Tulancingo	15	1.4
Veracruz	45	4.2

Cuadro 2: Dotación sacerdotal por diócesis, 1929 (continuación)

Diócesis	*Número de Sacerdotes, 1929*	*Porcentaje*
Yucatán	20	1.8
Zacatecas	5	0.5
Zamora	38	3.5
Diócesis no identificada	7	0.6
Total:	1 082	100.0

Fuente: Elaboración propia con base en nuestra base de datos.

A continuación observamos la distribución de sacerdotes de acuerdo con la población de sus comunidades de residencia, en orden descendente por población: 500 sacerdotes (46.2%) vivían en localidades con una población mayor de 50 001 habitantes y 86 (7.9%) en poblaciones de entre 20 001 y 50 000 habitantes; sin embargo 59 (5.5%) vivían en poblaciones de 10 001 a 20 000 habitantes; 107 (9.9%) en lugares con una población de entre 5 001 y 10 000 habitantes; 45 (4.2%) en poblaciones de 4 001 a 5 000; 39 (3.6%) en poblaciones de 3 001 a 4 000; 83 (7.7%) en poblaciones de 2 001 a 3 000 habitantes; 87 (8%) en poblaciones de 1 001 a 2 000 habitantes, y 69 (6.4%) poblaciones de hasta 1 000 habitantes. En consecuencia, podemos decir que las ciudades grandes (población >50 000) representan menos de la mitad de las comunidades habitadas por los sacerdotes registrados (46.2%). Si a esta cifra agregamos las ciudades pequeñas y medianas (población entre 20 001 y 50 000), llegamos a la cifra de 54 por ciento. Aun así, 45 por ciento de las comunidades habitadas por los sacerdotes de la *Relación* tenían poblaciones menores de 20 000 habitantes, lo que sería una mayoría (53%) si agregáramos a esta columna las ciudades pequeñas y medianas. Evidentemente, muchos sacerdotes no se concentraron en las grandes urbes durante la rebelión cristera, sino que se quedaron en sus provincias y hasta en sus pueblos. Además, estos datos se corroboran si hacemos un análisis detallado, estado por estado, de la relación entre población y distribución sacerdotal.

En este caso, vemos que los estados con presencia sacerdotal en comunidades con población menor de 20 000 habitantes (nuestro tope para definir comunidades *no* grandes y urbanas) se perfilan así en orden descendente: Michoacán (88, 70% de las localidades con sacerdote), Guanajuato (58, 72%), Oaxaca (58, 67%), México (42, 79%), Jalisco (37, 43%), Guerrero (29, 100%), Veracruz (26, 51%), Hidalgo (23, 96%), Tlaxcala (15, 100%), Chihuahua (15, 68%), Querétaro (14, 38%), Nuevo León (12, 52%), Chiapas (11, 100%), Yucatán (11, 55%), San Luis Potosí (8, 29%), Zacatecas (7, 100%), Sonora (6, 100%), Sinaloa (6, 60%), Nayarit (5, 100%), Morelos (4, 100%), Durango (4, 57%), Aguascalientes (2, 9%), Baja

California (1, 100%), Campeche (1, 100%), Tamaulipas (1, 33%), Distrito Federal, Coahuila y Colima (0, 0%). Nuevamente esta cifras contradicen la idea de que los sacerdotes abandonaron el campo en masa. Asimismo, la idea de que la violencia cristera siguió a la deserción eclesiástica en el campo, pensando que Michoacán y Guanajuato eran los dos estados con mayor presencia de sacerdotes en sus pequeñas (<20 000) comunidades, y Jalisco el número cinco en la lista.

También encontramos un amplio rango en cuanto a la distribución sacerdotal por población en Jalisco, donde 37 sacerdotes vivían en 21 localidades cuya población era tan baja como 1 181 (Quitupán) y tan alta como 16 842 (Ciudad Guzmán). Un análisis microscópico sugiere que en muchos casos los sacerdotes se concentraban en las mismas localidades, ya que había diez en Ciudad Guzmán (Jalisco, población: 16 842) y seis en Jiquilpan (Michoacán, población: 5 381). En Guanajuato encontramos más concentraciones: dos sacerdotes en Jerécuaro y Abasolo (4 547), cuatro en Yuriria (6 075), Moroleón (7 278), y San Miguel de Allende (8 199), seis en Salvatierra (7 585). La distribución a todas luces parece ser cultural o social. También es notable que en seis de los diez estados "cristeros" (incluyendo el Estado de México) *la mayoría* de los sacerdotes vivía en comunidades con poblaciones menores de 20 000. Jalisco (43% de las localidades con sacerdote con población <20 000) y Querétaro (38%) no están tan lejos de esta línea. En otras palabras hay una relación positiva entre la violencia cristera y la distribución de sacerdotes fuera de las ciudades importantes, precisamente, en las zonas rurales poco pobladas, los pueblos y las ciudades pequeñas y medianas. Simplemente, hay un vínculo fuerte entre la ruralidad y los cristeros: donde hay más curas rurales, hay mayor número de cristeros.

Ahora volvemos a la oferta sacramental. Primero, los datos sugieren que hasta 1 115 850 eucaristías fueron celebradas durante la rebelión por los 1 082 sacerdotes que se inscribieron en la *Relación* (cuadro 3). Impresiona esta cifra, ya que equivale al doble de las misas que se celebraron en 1910, cuando el país (en general) estaba tranquilo y había más sacerdotes que en 1926-1929 (+564). En orden descendente por estado, las celebraciones eucarísticas van así: Distrito Federal (313 476), Michoacán (129 750), Oaxaca (90 306), Jalisco (89 268), Guanajuato (84 078), México (55 014), Veracruz (52 938), Querétaro (38 406), Guerrero (30 102), San Luis Potosí (29 064), Hidalgo (24 912), Aguascalientes y Nuevo León (23 874), Chihuahua (22 836), Yucatán (20 760), Tlaxcala (15 570), Chiapas (11 418), Sinaloa (10 380), Puebla (8 304), Durango y Zacatecas (7 226), Sonora (6 228), Nayarit (5 190), Morelos (4 152), Coahuila, Colima y Tamaulipas (3 114), Baja California y Campeche (1 038). Una vez más, Michoacán, Jalisco, y Guanajuato se encuentran entre los primeros cinco estados, Querétaro y Aguascalientes en los primeros diez. Jalisco rebasaría a todas las demás entidades menos el DF con un monto ajustado de 172 308 eucaristías si incorporáramos los 80 sacerdotes no incluidos en la *Relación* pero que sabemos estaban allí, dando una población eclesiástica de

166. Colima ascendería al onceavo lugar, con un monto to 23 874 eucaristías, si integráramos sus 20 sacerdotes faltantes de la *Relación*. En todo caso, parece que las sedes arquidiocesanas de las grandes provincias eclesiásticas más afectadas por la violencia cristera lograron una oferta sacramental por arriba del promedio o hasta fuerte durante la rebelión. Fueron los estados cristeros de la periferia, del Pacífico (Colima, Nayarit) y del norte (Zacatecas, Durango), los que quedaron más cortos. Más allá de eso, podemos decir que el Distrito Federal claramente sobresalió por el hecho de recibir clero foráneo, y por la misma razón, Veracruz, a diferencia del sur y del norte.

Cuadro 3. Oferta sacramental por entidad federativa, 1926-1929

Entidad	*Número de sacerdotes, 1929*	*Oferta sacramental aproximada (misas), 1926-1929*
Aguascalientes	23	24 265
Baja California	1	1 055
Campeche	1	1 055
Chiapas	11	11 605
Chihuahua	22	23 210
Coahuila	3	3 165
Colima	3	3 165
D.F.	302	318 610
Durango	7	7 385
Edo. de México	53	55 915
Guanajuato	81	85 455
Guerrero	29	30 595
Hidalgo	24	25 320
Jalisco	86	90 730
Michoacán	125	131 875
Morelos	4	4 220
Nayarit	5	5 275
Nuevo León	23	24 265
Oaxaca	87	91 785
Puebla	8	8 440
Querétaro	37	39 035
San Luis Potosí	28	29 540

Cuadro 3. Oferta sacramental por entidad federativa, 1926-1929 (continuación)

Entidad	*Número de sacerdotes, 1929*	*Oferta sacramental aproximada (misas), 1926-1929*
Sinaloa	10	10 550
Sonora	6	6 330
Tamaulipas	3	3 165
Tlaxcala	15	15 825
Veracruz	51	53 805
Yucatán	20	21 100
Zacatecas	7	7 385
Entidad no identificada	7	-
Total	1 082	1 134 125

Fuente: Elaboración propia con base en nuestra base de datos.

¿Estas tendencias se mantienen en términos de la disponibilidad del sacramento de acuerdo con la población? Si calculamos la celebraciones de misas por cabeza en 1929,[69] generamos la siguiente lista en orden decreciente: Distrito Federal (121.8), Aguascalientes (78.1), Querétaro (61.4), Michoacán (48.6), Guanajuato (34.4), Colima (33.9), Oaxaca (32.6), Tlaxcala (30.7), Jalisco (26.4), Nuevo León (25.0), San Luis Potosí (23.0), México (21.9), Yucatán (20.4), Guerrero (18.7), Veracruz (16.1), Hidalgo y Morelos (14.1 ambos), Nayarit (11.2), Sinaloa (10.7), Chihuahua (10.0), Chiapas (9.5), Sonora (8.0), Durango (7.6), Zacatecas (6.7), Baja California (5.8), Campeche (4.8), Tamaulipas (3.8), Puebla (2.9) y Coahuila (2.8). Aquí podemos ver que la accesibilidad del sacramento de la eucaristía en los estados "cristeros" era buena, sobre todo en las circunstancias: en Michoacán, por ejemplo, la oferta eucarística bastó hipotéticamente para que cada persona acudiera a misa cada domingo en 1929 (48.6 misas por cabeza).

También vemos que tres estados cristeros que quedaban muy abajo en la lista absoluta de misas celebradas ganan terreno rápidamente en términos relativos a sus pequeñas poblaciones: Aguascalientes, Colima y Querétaro. Michoacán y Guanajuato se mantienen entre los primeros cinco estados, y Jalisco en los primeros diez, aunque subiría mucho si incluyéramos los 80 sacerdotes jaliscienses

[69] Dividimos el total para 1926-1929 por los 2.84 años que duró la rebelión cristera, para obtener la cifra annual de misas, luego subdividimos por las cifras de población (censo de 1921) para obtener un valor de misas por cabeza.

ausentes de la *Relación*. El DF sigue en primer lugar, aunque Veracruz desciende. ¿Qué significa eso? Esencialmente, creemos, que la tesis de la privación sacramental no resiste un examen riguroso si la privación se mide en términos de la oferta entre los estados más cristeros y los ajenos a la violencia; porque, paradójicamente, cuanto más alta la posibilidad de asistir a una ceremonia eucarística, más alto el índice de militancia cristera.

¿Qué significan estos datos sobre la oferta religiosa en comparación con la *demanda*? ¿Se sació de manera tolerable la demanda? ¿Es posible que la oferta en un estado dado, aunque haya rebasado la de otros estados, era tan insuficiente en términos de la demanda que generó una crisis casi bíblica? Pretendemos contestar esta pregunta mediante un análisis del relativo aumento o descenso en la disponibilidad de la eucaristía en 1929, en comparación con 1910. A grandes rasgos, encontramos que entre 1910 y 1929 a nivel nacional hubo un descenso general en la accesibilidad al sacramento, por cabeza, de 46 por ciento. No sorprende en sí esta cifra, sin embargo, la baja se vivió de manera muy dispareja, ya que en algunos estados la accesibilidad al sacramento aumentó de manera notable, y en otros quedó casi en la nada.

A nivel estatal y en orden descendente, los porcentajes de aumento o descenso fueron: Guerrero (+524%), Chiapas (+194%), Guanajuato (+161%), Hidalgo (+35%), Veracruz (+25%), México (+22%), Oaxaca (+8%), Distrito Federal (-9%), Michoacán (-13%), Baja California (-15%), Nuevo León (-17%), Sinaloa (-19%), Sonora (-26%), San Luis Potosí (-41%), Campeche (-42%), Aguascalientes (-44%), Querétaro (-46%), Tlaxcala (-49%), Morelos (-60%), Yucatán (-60%), Chihuahua (-63%), Jalisco (-63%), Tamaulipas (-70%), Durango (-79%), Zacatecas (-80%), Colima (-82%), Nayarit (-85%), Coahuila (-92%), Puebla (-94%). Guanajuato fue realmente excepcional, aunque su excedente puede explicarse en buena medida por factores demográficos; la misma regla se aplica en los casos de otros estados —Guerrero, Chiapas, Hidalgo, México— que experimentaron un aumento rápido en su oferta sacramental. Dichos estados, entre 1910 y 1929, vivieron un aumento en la población eclesiástica *y* un colapso en la población en general. La subida de Guanajuato podría explicarse, también, por el hecho de que tanto la diócesis de León como la de Morelia estaban en la vanguardia en cuanto a la formación de una Iglesia clandestina. El aumento en Chiapas representa otro caso espectacular, ya que el número de sacerdotes se triplicó y la población bajó, aunque puede ser que Chiapas fuera santuario receptor, como en *El poder y la gloria*, de los sacerdotes que huían de Tabasco. En la Ciudad de México, el número absoluto de misas aumentó, aunque la oferta por cabeza bajó, lo que quería decir que aun la presencia de sacerdotes foráneos en 1929 fue insuficiente para compensar el aumento en la población (185 000) desde 1910.

Por último, se ve que una oferta religiosa muy negativa se asocia con el cristerismo en un número crítico de casos. Vemos, por ejemplo, que cinco de

los estados más "privados" en términos de la baja oferta sacramental en 1929 (en comparación con la situación en 1910) eran estados muy involucrados en la rebelión cristera. Es decir, Jalisco, Durango, Zacatecas, Colima y Nayarit, donde el decrecimiento variaba entre 63 y 85 por ciento, muy por arriba del promedio. Michoacán estaba a media tabla: experimentó una baja de 13 por ciento. Esta lenta retracción reflejó tal vez la determinación descomunal con que se reconstruyó la Iglesia en las catacumbas. En este caso, además, un declive relativamente leve, partiendo de una base tan sólida, se habría sentido en muchos lugares. Jalisco también se vio seriamente afectado, y aunque la cifra de -63 por ciento probablemente exagera, tomando en cuenta la incidencia de sacerdotes no reportados, lo que vale para Michoacán vale también aquí: hasta una caída moderada en la oferta sacramental se habría vivido y resentido ampliamente en este estado, porque históricamente la demanda era muy alta.

Nuestra última comparación mide el valor feligrés-sacerdote —la relación numérica entre un sacerdote y su rebaño— a través del tiempo y expresado como porcentaje de aumento-baja al comparar 1910 y 1929. Tomando en cuenta que la población mexicana decayó entre 1910 y 1929 en casi un millón (784 109), se podría suponer que esto compensaría cualquier reducción en la dotación sacerdotal causada por la persecución, y hasta podría producir un aumento en la accesibilidad del clero si la disminución de eclesiásticos fuera menos drástica que la caída demográfica. Y sin embargo no sucedió así, aunque para 1929, 20 de los 29 estados, entre ellos todos los estados "cristeros", habían sufrido una baja demográfica frente a 1910. Si calculamos la razón "feligreses-por-sacerdote" en 1910 y luego en 1929, vemos con muy pocas excepciones que el acceso al clero empeoró como consecuencia de la Guerra Cristera, ya que la población eclesiástica por estado bajó con mayor rapidez que la población en general.

No obstante, vemos también una resistencia que sorprende en algunos casos, si no una leve mejora en la accesibilidad. Si medimos el cambio en la razón "feligreses-por-sacerdote" por estado entre 1910 y 1929, obtenemos la siguiente lista descendente (hay que recordar que un aumento *positivo* quiere decir que hubo más población que requería los servicios del clero y, por lo mismo, una accesibilidad al clero *menor*): Puebla (+1 552%, es decir, hubo escasez enorme), Colima (+1,514%), Coahuila (+1,132%), Nayarit (+565%), Zacatecas (+411%), Durango (+378%), Tamaulipas (+245%), Jalisco (+181%), Morelos (+159%), Yucatán (+158%), Tlaxcala (+100%), Querétaro (+90%), Aguascalientes (+82%), Campeche (+76%), San Luis Potosí (+75%), Sonora (+39%), Chihuahua (+39%), Baja California (+20%), Sinaloa (+27%), Nuevo León (+24%), Michoacán (+17%), Distrito Federal (+12%), Oaxaca (-5%), México (-16%), Hidalgo (-24%), Guanajuato (-61%), Chiapas (-65%), Guerrero (-84%), Veracruz (-411%). Aquí, lógicamente, vemos un patrón similar al que tenemos en cuanto a la disponibilidad de eucaristías. Un caso interesante, una vez más, es el Distrito Federal, que expe-

rimentó un aumento (+12%) en la proporción de fieles por sacerdote: gracias a su crecimiento demográfico, 39 sacerdotes adicionales habrían sido necesarios para dar en 1929 la misma cobertura sacramental que en 1910. La Ciudad de México no fue ningún oasis eclesiástico.

Conclusión

La *Relación* reafirma que la secularización no procede de manera imparable, borrando la religión como un glaciar que se derrite. Más bien procede despacio y desordenadamente mediante la composición y recomposición de las fuerzas eclesiales, políticas y sociales. Una división única y exclusiva entre la esfera profana y la sagrada no existe, más bien hay una zona intermedia borrosa y en disputa. Siguiendo esta línea, la *Relación de Sacerdotes* mexicana no constituyó técnicamente un registro eclesiástico en el sentido de un sistema formal de permisos para ejercer el ministerio, por lo que técnicamente no era el símbolo tan temido de que la Iglesia estuviera bajo el control del Estado. Por otra parte, los obispos no podían cantar victoria porque la *Relación* se aproximaba a tal registro, estaba cargada de simbolismo político, era una muestra de sumisión y establecía un precedente funesto. De hecho, en 1930 los obispos tendrían que dar listas de sus sacerdotes a Gobernación para que esta Secretaría los registrara como ocupantes no de casas particulares sino de *templos*.

Como antes, este nuevo registro se llevaría a cabo entre promesas de buena fe de parte del gobierno más que con garantías legales, con la coartada de que una *Relación* no era realmente un registro y las declaraciones del gobierno no eran decretos. Otra manera de salvar las apariencias: los sacerdotes primero tenían que registrarse ante el secretario diocesano correspondiente, quien enviaría sus nombres a Gobernación, como en los días de las ternas del patronato.[70] Pero nadie podía ejercer el ministerio públicamente sin el sello del gobierno. Por su parte, la arquidiócesis de México obligó a sus sacerdotes a registrarse ante la curia ("todos deben quedar registrados") y a tramitar una certificación eclesiástica notariada con sellos notariales y retratos.[71] La idea, evidentemente, era usar la ley notarial y civil para hacer que el Estado respetara la selección canónica de sacerdotes de parte de la curia.

Por esta razón la *Relación* no fue, finalmente, solo una solución pragmática a la crisis religiosa. Al contrario, fue el instrumento que obligó a la Iglesia a revelar-

[70] AGN, Cultos, 2.340/50/10, "Relación que manifiesta los nombres de los sacerdotes que ofician en el Estado, con expresión de los demás datos a que se refiere la circular número 8 de la Secretaría de Gobernación, girada con fecha 20 de febrero del corriente año, en el concepto de que todos los sacerdotes son de nacionalidad mexicana", 18 de noviembre de 1930; 2.340/50/17, "Relación que manifiesta los nombres de los sacerdotes registrados y los templos a su cargo, con espeficación del lugar adonde pertenecen, formada para rendirse a la Secretaría de Gobernación", s.f.
[71] AHAM, Pascual Díaz, c. 9/exp. 3, circular, 14 de marzo de 1930.

se al Estado, y a definirse en relación con el Estado. No pretendemos meramente que los obispos tuvieran que mostrar sus cartas políticas al gobierno y desligarse de los cristeros: sino que tuvieron que aclarar la eclesiología de la Iglesia mexicana y, sobre todo, decidir si la Iglesia era una sociedad perfecta que trascendía el Estado o una comunidad nacional, en el Estado y sujeta a él. Para el obispo De la Mora, el registro no era un simple mecanismo: era una mortificación cristiana y una oportunidad para que la Iglesia mostrara civismo y abnegación patriota, que según él nunca estaba en duda. La *Relación* tiene importancia porque, más allá de la retórica, mostró qué porción del clero mexicano estaba dispuesto a secundar esta postura, conformándose a una ley que les era difícil y, de esta forma, sustanciar la idea de la Iglesia como baluarte espiritual de la República. Finalmente, la proporción de sacerdotes que aceptó esta opción fue altísima.[72] Si la *Relación* no era un sistema de licencias, comprobó que el clero ocupaba el mismo imaginario que el Estado-nación. Los sacerdotes desde febrero de 1929 ya no eran públicamente los aliados de los católicos más radicales, para quienes la Iglesia era un súper Estado invisible y romano. Los cristeros resintieron este cambio enorme de forma cruel y algunos, como aquellos de León, tenían "por cismáticos" a todos los sacerdotes que en su debilidad dieron su dirección al gobierno, según dijo un obispo asustado.[73]

Como texto sociológico la *Relación* revela en números cómo la Iglesia asimiló la persecución. Una conclusión[74] es que el clero era más abundante en las

[72] Las cartas pastorales de 1929 en adelante lo confirman: en *Los católicos y la sociedad civil* (febrero de 1930) el obispo de Zamora teologizó que la Iglesia y el Estado eran "sociedades perfectas" y enfatizó la obediencia paulina que se le debía al gobierno (Hernández Madrid, *op. cit.*, pp. 153-155). Pascual Díaz en su pastoral de diciembre de 1930 absolvió al gobierno de la carga de "descatolizar" a México y llamó a los mexicanos a unirse para el cuarto centenario guadalupano de 1931. Díaz también convocó a los "ciudadanos católicos" a hacer valer sus derechos en aras de una reforma constitucional (Alberto María Carreño, *Pastorales, edictos y otros documentos*, México, Ediciones Victoria, 1938). Sin duda Roma metió la mano del episcopado en el fuego: cuando la persecución se reanudó en diciembre de 1931, Roma reiteró su oposición a la lucha armada y ordenó que los registros de sacerdotes continuaran. Un memorándum mexicano (AHAM, Pascual Díaz, c. 36/exp. 16, "Memorandum", 28 January 1932) expresa la consternación de los obispos frente a la posición de Roma, y su temor de que causara un "escándalo bien fundado y casi universal". No solamente la Iglesia había aceptado lo antes inaceptable: se corría el riesgo de provocar entre el rebaño de México una nada improbable pérdida de respeto y amor hacia el Santo Padre. El episcopado sufriría una pérdida "grande e inevitable" de prestigio. "¿Nuestra gente desistirá de tales pensamientos porque el Supremo Pontífice autoriza nuestras concesiones?" pregunta y profetiza el memorándum: "No".

[73] AHAM, Pascual Díaz, c. 45/exp. s/n, Gerardo Anaya a Ruiz y Flores, San Antonio, 26 de marzo de 1929.

[74] No pretendemos agotar *la Relación*. Se podría, por ejemplo, calcular qué porcentaje de parroquias en cierta diócesis quedaron (des)ocupadas durante la rebelión. Los sistemas de información geográfica (GIS) hacen posible estudiar qué distancia habrían viajado los católicos para ver a sus ministros de culto, o el paradero de los sacerdotes por colonia en las ciudades, o su cercanía a ciertos templos o santuarios. No es impensable que un arqueólogo use *la Relación* para buscar los escondites construidos para sacerdotes en los muros y bodegas de algunas casas.

zonas cristeras que en otras partes, aunque este desequilibrio era también histórico, tomando en cuenta el carácter del resurgimiento católico mexicano. El estudio que hace Pablo Mijangos del juramento eclesiástico de 1857 nos permite hacer una comparación sugerente.[75] Una conclusión evidente de la distribución de sacerdotes en 1929, sin embargo, es que el "Cinturón del Rosario" mexicano básicamente se apretó durante la persecución, pensando que hubo continuidad en la dotación sacerdotal y la oferta sacramental a escala regional entre 1910 y 1929. La idea de un "éxodo" eclesiástico del México rural al urbano, sobre todo en la geografía cristera, es en buena medida un mito. Los sacerdotes sí salían, pero no de acuerdo con el cambio del campo a la ciudad. La idea de una hambruna sacramental como factor de movilización cristera también debe matizarse, dada la conexión complicada entre la oferta religiosa y la militancia cristera. De hecho, los católicos a veces se levantaban más donde la oferta religiosa —en el papel, ciertamente, pero evaluada vía la accesibilidad a la misa, supuestamente el meollo de la rebelión— era más estable.

Nuestro análisis sugiere que la violencia cristera se asociaba, primero, con los estados donde la oferta sacramental se mantenía bien y, segundo, con los estados donde quedaba muy atrás de la demanda. Estadísticamente hablando, pueden ser hallazgos paradójicos en cuanto a la afinidad entre la presencia del clero, la difusión de los sacramentos y la rebelión, pero en términos narrativos tienen sentido: hubo cristeros que pelearon por lo que tenían, y otros que pelearon por lo que habían perdido. ¿Se resuelve esta aparente contradicción en el espacio? Una conclusión, apta para el antiguo corazón católico del país en el Bajío, es que la violencia cristera era más fuerte donde la Iglesia era más inexpugnable y tenía la fuerza sistémica para resistir la persecución.

En estas zonas la rebelión formaba parte de una defensa religiosa integral que implicaba un replanteamiento subterráneo de la Iglesia sacramental. Es decir, sugerimos aquí una explicación del tipo capital social. Otra explicación, más ontológica, es apta para los estados norteños y del Pacífico, como Zacatecas, Durango, Colima, Tepic y Nayarit, y es que los cristeros se notaron en zonas de reciente expansión y efervescencia católica, donde una caída en la oferta sacramental se vivió como algo fatal, vertiginoso, aterrador. En este caso, había gente que creía que no tenía más opción que legitimar una guerra santa como la expresión más católica de su devoción a Dios.

[75] Pablo Mijangos, "La negativa al juramento constitucional en 1857: un esbozo de geografía político-religiosa del México de la Reforma", ponencia en el congreso Formación, desarrollo, y conflictos de la Iglesia Católica en las regiones de México, siglos XIX y XX, Pachuca, 27 a 29 de agosto, 2014.

Bibliografía

Ai Camp, Roderic, *Mexican Political Biographies, 1884-1934*, Austin, University of Texas Press, 1991.

Andes, Stephen, *The Vatican and Catholic Activism in Mexico and Chile*, Nueva York, Oxford University Press, 2014.

Bailey, David, *¡Viva Cristo Rey! The Cristero Rebellion and the Church-State Conflict in Mexico*, Austin, University of Texas Press, 1974.

Butler, Matthew, *Popular Piety and Political Identity Mexico's Cristero Rebellion: Michoacán, 1927-1929*, Oxford, British Academy/Oxford University Press, 2004.

Canales, Felipe, *Memoria que comprende el periodo del 1 de agosto de 1928 al 31 de julio de 1929, presentada al H. Congreso de la Unión por el C. subsecretario encargado del despacho, Lic. Felipe Canales,* México, Talleres Gráficos y Diario Oficial, 1929.

Carreño, Alberto María, *El arzobispo de México Exmo. Sr. Dr. Don Pascual Díaz y el conflicto religioso*, México, Ediciones Victoria, 1943.

Carreño, Alberto María, *Pastorales, edictos y otros documentos*, México, 1938.

Chowning, Margaret, "Culture Wars in the Trenches? Public Schools and Catholic Education in Mexico, 1867-1897", *Hispanic American Historical Review*, vol. 97, núm. 4, 2017, 613-649.

Clarke, Clifford J., "The Bible Belt Thesis: An Empirical Test of the Hypothesis of Clergy Over-Representation, 1890-1930", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 29, núm. 2, 1990, pp. 201-225.

Correa, Eduardo, *Dos biografías: Mons. Miguel M. de la Mora. Mons. J. de Jesús López*, México, Edición del autor, 1952.

Correa, Eduardo, *Pascual Díaz, S.J., el obispo mártir*, México, Edición del autor, 1945.

Ervin, Michael, "The 1930 Agrarian Census in Mexico: Agronomists, Middle Politics, and the Negotiation of Data Collection", *Hispanic American Historical Review*, vol. 87, núm. 3, 2007, pp. 537-570.

Fallaw, Ben, *Religion and State Formation in Postrevolutionary Mexico*, Durham, Duke University Press, 2013.

Ferreira Ascensio, Claudia, *Cuando el cura llama a la puerta. Orden sacramental y sociedad. Los padrones de confesión del Sagrario de México (1670-1825)*, México, El Colegio de México, 2014.

Goossaert, Vincent, "Counting the Monks: The 1736-1739 Census of the Chinese Clergy", *Late Imperial China*, vol. 21, núm. 2, 2000, pp. 40-85.

Hernández Madrid, Miguel, "Después de los arreglos: ¿complicidad o secularización de las conciencias? La pastoral cívica del obispo Manuel Fulcheri y Pietra Santa en Zamora Michoacán, después de 1929", *Relaciones*, vol. 16, núm. 60, 1994, pp. 141-166.

Meyer, Jean, *La cristiada*, 3 vols. México, Siglo XXI, 1973-1974.

Meyer, Jean, "La entrevista de la última oportunidad", *Relaciones*, vol. 31, núm. 8, 1987, pp. 110-143.

Mijangos, Pablo, "La negativa al juramento constitucional en 1857: un esbozo de geografía político-religiosa del México de la Reforma", ponencia en el congreso Formación, desarrollo, y conflictos de la Iglesia Católica en las regiones de México, siglos XIX y XX, Pachuca, 27 a 29 de agosto, 2014.

Miller, David, "Mass Attendance in Ireland in 1834", en Stuart Brown y David Miller (coords.), *Piety and Power in Ireland, 1760-1960: Essays in Honor of Emmet Larkin* (pp. 158-79). Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2000.

Mutolo, Andrea, "El episcopado mexicano durante el conflicto religioso de 1926 a 1929", *Cuicuilco*, vol. 12, núm. 35, 2005, pp. 117-136.

Olimón Nolasco, Manuel, *Diplomacia insólita: el conflicto religioso en México y las negociaciones cupulares (1926-1929)*, México, Imdosoc, 2007.

Peñalosa, Joaquín Antonio, *Miguel M. de la Mora, el obispo para todos*, México, Jus, 1963.

Portes Gil, Emilio, *La lucha entre el poder civil y el clero*, México, Los Presentes, 1934.

Preciado Zamora, Julia, *El mundo, su escenario: Francisco, arzobispo de Guadalajara (1912-1936)*, México, CIESAS, 2013.

Ruiz Rueda, Ramón, *José de León Toral*, México, Tradición, 1975.

Savarino, Franco y Andrea Mutolo, *Los orígenes de la Ciudad del Vaticano: Estado e Iglesia en Italia, 1913-1943*, México, Imdosoc, 2007.

Valverde y Téllez, Emeterio, *Bio-bibliografía eclesiástica mexicana (1824-1943)*, 3 tomos, México, Jus, 1949.

Valvo, Paolo, *Pio XI e la Cristiada: fede, guerra, e diplomazia in Messico (1926-1929)*, Brescia, Morcelliana, 2016.

Van Oss, Adriaan, "La Iglesia en Hidalgo en 1930", *Historia Mexicana*, vol. 29, núm. 2, 1979, 301-324.

Villanueva Bazán, Gustavo (ed.), *José Adolfo Arroyo, Memorias de un sacerdote cristero*, México, IISUE- UNAM, 2016.

Walsham, Alexandra, *Church Papists: Catholicism, Conformity, and Confessional Polemic in Early Modern England*, Martlesham, Boydell and Brewer, 1999.

Weis, Robert, "The Revolution on Trial: Assassination, Christianity, and the Rule of Law in 1920s Mexico", *Hispanic American Historical Review*, vol. 96, núm. 2, 2016, pp. 319-353.

Wilkie, James, "Statistical Indicators of the Impact of National Revolution on the Catholic Church in Mexico, 1910-1967", *A Journal of Church and State*, vol. 12, núm. 1, 1970, 89-106.

Young, Julia, *Mexican Exodus: Emigrants, Exiles, and Refugees of the Cristero War,* Nueva York, Oxford University Press, 2015.

Un proyecto católico de nación desde lo rural:
El movimiento campesino de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana en la década de 1950

Ariadna Guerrero Medina*

El levantamiento campesino en la región francesa de La Vendée —ocurrido entre 1793 y 1796, contra el avance de la revolución y en defensa del orden monárquico— devino en una suerte de símbolo de la reacción conservadora, popular y contrarrevolucionaria.[1] Posteriormente, en la Alemania de la *Kulturkampf*, el culto al Sagrado Corazón de Jesús —devoción asociada a la restauración cristiana y monárquica— fue considerado como una característica fundamental de la vida campesina, y esta fue concebida como un ideal cristiano opuesto a la realidad urbana.[2] Así, mientras el avance de la modernidad se vinculó con el desarrollo de las ciudades, el campo fue asociado con el mantenimiento de los valores tradicionales y la defensa del catolicismo. Con esta lógica, en el siglo XX, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) y las otras ramas de la Acción Católica Mexicana impulsaron, a partir de 1938, la organización de los campesinos mexicanos y prefiguraron un proyecto de nación en el que el campo fue visto como bastión y resguardo del catolicismo frente a las diversas transformaciones culturales, económicas y políticas emanadas del Revolución Mexicana de 1910.

En la década de 1950, la ACJM, en conjunto con las otras secciones de Acción Católica, desplegó diversos esfuerzos que tuvieron como objetivo hacer de México una nación católica fuerte, cuyo ímpetu proviniera del campo. De esta manera, el catolicismo fue colocado como condición fundamental para el progreso del país. El eje del movimiento campesino iniciado por la ACJM fue una serie de principios que se dirigían a la instauración del orden social cristiano en las zonas rurales, en las cuales se promovió el mejoramiento religioso, cultural, cívico, económico y material de sus habitantes. La labor de la ACJM en el campo fue entendida por los

* Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

[1] Francisco Javier Caspistegui, "La 'Vendée' en las culturas políticas de la España decimonónica", *Memoria y Civilización*, núm. 15, 2012, pp. 319-336.

[2] José Alberto Moreno, *Devociones políticas. Cultura católica y politización en la arquidiócesis de México, 1880-1920*, México, El Colegio de México, 2013.

miembros de la organización como parte de su apostolado, es decir, de su acción dirigida a "la recristianización de las almas y de los ambientes sociales".[3] La ACJM fue fundada en la Ciudad de México en 1913, por el sacerdote jesuita Bernardo Bergoënd, con el propósito de formar a las élites de jóvenes que recuperarían la centralidad social perdida por la Iglesia, se opondrían a la secularización y lograrían el establecimiento del orden social cristiano. Durante la guerra cristera, la ACJM tuvo un papel protagónico debido a su combatividad y a su defensa inquebrantable de los derechos de la Iglesia. Esto explica su oposición a los "arreglos" de 1929, convenio que puso fin a los enfrentamientos entre los católicos cristeros y el gobierno mexicano, y que fue firmado por el presidente Emilio Postes Gil y los obispos Leopoldo Ruiz y Flores y Pascual Díaz Barreto. A principios de la década de 1930, y tras un proceso ríspido y enconado, la ACJM se incorporó a la Acción Católica, convirtiéndose así en una de sus organizaciones fundamentales junto con la Unión de Católicos Mexicanos (UCM), la Juventud Católica Femenina Mexicana (JCFM) y la Unión Femenina Católica Mexicana (UFCM).[4]

A pesar de la conciliación oficial que existió entre la Iglesia y el Estado mexicano durante los años del *modus vivendi* (1938-1950),[5] entre los miembros de las organizaciones seglares persistió un catolicismo intransigente e integralista.[6] Esto

[3] Pierre Tiberghien, *Apostolado conquistador: la especialización de la Acción Católica*, México, Consejo Central de la Acción Católica Mexicana, 1946, p. 8.

[4] En México, la jerarquía eclesiástica configuró Acción Católica como el mecanismo para disciplinar a los grupos de laicos católicos que se habían radicalizado durante la Guerra Cristera y que, en consecuencia, habían alcanzado un alto grado de autonomía. Bernardo Barranco, "Posiciones políticas en la historia de la Acción Católica Mexicana", en Roberto Blancarte, *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 57. Por medio de la Acción Católica no solo se buscó congregar a los laicos, sino subordinar y delimitar su proceder. De esta manera, ante la división que generaron los "arreglos" entre los católicos, el fin inmediato de la Acción Católica fue encauzar a los seglares manteniéndolos dentro de la "ortodoxia", es decir, evitar el cuestionamiento de los términos en los que se había pactado la reconciliación entre la Iglesia y el gobierno mexicano, y acatar las nuevas formas de ser y de actuar establecidas para las organizaciones de laicos.

[5] "El *modus vivendi* puede entonces ser definido como la comunidad parcial y temporal de intereses desarrollada entre la Iglesia y el Estado". Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México,* México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 113-114.

[6] Émile Poulat define tres vertientes del catolicismo: la intransigente, la integral y la social. Sobre la primera menciona que es antiliberal: es la antítesis del liberalismo como ideología oficial de la modernidad. El catolicismo intransigente, acorde con el *Syllabus* de Pio IX (1864), rechaza cualquier reconciliación con los principios emanados de la Revolución Francesa, entre ellos el racionalismo, el individualismo y la secularización. En segundo lugar, el integralismo es la postura que se niega a reducir la práctica del catolicismo a meras prácticas culturales y convicciones religiosas, pues lo que busca es edificar una sociedad cristiana según las enseñanzas de la Iglesia. El integralismo entraña no solo una postura defensiva por parte de la Iglesia, sino una contraofensiva, pues busca poner en marcha un movimiento católico cuyo gran objetivo sea el establecimiento del orden social cristiano. El catolicismo social, al penetrar toda la vida pública, adquiere una dimensión popular. Émile Poulat, *Catholicisme*, 1983, p. 100.Véase Émile Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La "Sapinière" (1909-1921)*, París, Casterman, 1969, 1969.

explica que, desde finales de la década de 1930, uno de los principales objetivos perseguidos por la ACJM haya sido "la conquista del ambiente campesino para Cristo". Partiendo de este contexto, en los siguientes apartados abordo de manera breve el nacimiento del movimiento campesino de la ACJM durante el sexenio cardenista y su desarrollo en la década de 1940; en segundo lugar, reviso la extensión de los postulados de la ACJM sobre el agro mexicano a las otras ramas de la Acción Católica, proceso que tuvo lugar a principios del decenio de 1950. En relación con esta década, analizo algunos testimonios que permiten conocer las opiniones y representaciones de los campesinos acejotaemeros. Esta investigación se detiene en 1958, pues a partir de entonces, y ante el malestar que se vivía en el campo mexicano, el presidente Adolfo López Mateos retomó un discurso de corte agrarista. Por otro lado, el trabajo se detiene justo antes de que salieran a flote las nuevas posturas eclesiásticas que caracterizaron los años del Concilio Vaticano II.

En la elaboración de este trabajo he recurrido a fuentes que no se han revisado suficientemente como parte del estudio de las organizaciones seglares. Es el caso de *Acción*,[7] revista surgida en Toluca, Estado de México, y que, para la década de 1940, llegó a convertirse en la publicación oficial del movimiento campesino de la ACJM, a nivel nacional. *Acción* dio paso al periódico *Mi Rancho*, el cual, a principios de la década de 1950, se convirtió en *Movimiento Rural*. Este último no solo estuvo dirigido a la ACJM, sino a los campesinos de las otras tres organizaciones fundamentales de la Acción Católica. Así, la transformación de estas publicaciones describe el desarrollo del movimiento campesino iniciado por la ACJM y extendido a la UCM, la JACFM y la UFCM. La otra fuente que nutre este trabajo es la documentación del archivo de la Acción Católica resguardada en el acervo histórico de la Universidad Iberoamericana.[8] En este repositorio se encuentran los testimonios y cartas de campesinos acejotaemeros, todos procedentes de la década de 1950, que se analizan en el apartado final de este trabajo. En esta última sección, me refiero únicamente la documentación de la ACJM no solo por ser la más abundante, sino porque esta organización —como apunté— fue la iniciadora y protagonista de un movimiento campesino que si bien no provocó una transformación social profunda, sí representó la respuesta católica a los problemas y particularidades del agro mexicano —con base en la puesta en marcha de los principios de la doctri-

[7] *Acción* cuenta con una breve referencia en la obra de Mathias Gardet. Al emprender el análisis de las revistas internas de la Acción Católica, como el caso de *Acción*, el autor señala que tales publicaciones tenían el aval eclesiástico, pero eran más combativas que las revistas moderadas y oficiales de la jerarquía, como *Christus, Cultura Cristiana* y ONIR. Mathias Gardet, "Jeunesse d'Église, Jeunesse d'Etat au Mexique 1929-1945", tesis, París, Université de Paris I", 1996, p. 351.

[8] El archivo de la Acción Católica ha sido revisado con minuciosidad por María Luisa Aspe Armella para la realización de su obra *La formación social y política de los católicos mexicanos, La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2008.

na social de la Iglesia— a lo largo de una época de reafirmación del carácter laico del Estado mexicano posrevolucionario.

El inicio del movimiento campesino de la ACJM

A pesar de la cordialidad entre algunos miembros de la jerarquía eclesiástica y el presidente Lázaro Cárdenas hacia finales de su sexenio, algunos sectores católicos, como la ACJM, mantuvieron la idea de que el gobierno cardenista tenía un fuerte tinte socialista y consideraron al mandatario como el autor de la "bolchevización" del país.[9] En particular, la oposición católica al agrarismo promovido por el régimen cardenista entrañaba la confrontación entre este y la concepción de la propiedad privada como un derecho natural. La ACJM veía al campesino como un ser dócil y cercano a los dictados del párroco. A juicio de la organización, esto era lo que peligraba con la llegada de la educación rural, pues esta causaría que el liderazgo social del sacerdote fuera reemplazado por la figura del maestro, quien difundiría la ideología laica del Estado y arrebataría al clero la dirección de la niñez y la juventud. El movimiento que la ACJM emprendió entre los campesinos fue, por lo tanto, un intento por no permitir que estos se convirtieran en un bastión del Estado; los campesinos no debían ser "soldados del régimen", sino "soldados de la Iglesia".

En medio de la disputa por las conciencias librada entre la Iglesia y el Estado, la ACJM emprendió la formación de los campesinos, quienes no solo eran el grupo poblacional más numeroso, sino la sección con mayor presencia entre los socios de la organización.[10] Desde 1935, *Acción. Boletín del Subcomité Diocesano de la ACJM con censura eclesiástica*, elaborado en Toluca, fue una de las primeras publicaciones católicas dirigidas a los habitantes de zonas rurales y, con el tiempo, se convirtió en el núcleo del movimiento campesino acejotaemero. El propósito original de *Acción* fue colaborar en la formación cultural, moral, social y religiosa de los acejotaemeros, para que pudieran ser "hombres útiles para Dios y para la patria". En las páginas de *Acción*, se aludía a que el México católico, libre y unido que anhelaban los acejotaemeros, exigía que ellos, como "soldados de Cristo", se lanzaran a la conquista pacífica de su reinado social.[11]

[9] Mathias Gardet, *op. cit.*, p. 229.

[10] Desde mediados de la década de 1930, la conformación aproximada de la ACJM fue la siguiente: 9 967 campesinos, 5 381 trabajadores, 2 882 independientes, 1 196 estudiantes y 111 profesionistas. Negrete, *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México 1930-1940*, México, El Colegio de México/Universidad Iberoamericana, 1988, p. 261.

[11] La revista *Acción* fue fundada por José Oscos. A partir de 1938, la publicación estuvo a cargo del subcomité diocesano de la ACJM de Toluca, pues este grupo estaba a cargo de la atención de los campesinos de las poblaciones cercanas a dicha ciudad. La publicación alcanzó los 5 000 ejemplares y era distribuida a lo largo de la diócesis de México. Su precio inicial fue de cinco centavos y aumentó a diez centavos en agosto de 1940.

La ACJM culpaba al agrarismo revolucionario de haber facilitado que los campesinos se convirtieran en parte de la clientela política de los hombres en el poder. Basada en los principios del catolicismo social, la organización defendió la propiedad privada, que consideraba garante de seguridad, porvenir y libertad, y condición esencial para el orden y la paz social. Inevitablemente, los postulados de la ACJM en torno a la defensa de la propiedad privada resultan muy parecidos a los que enarboló el sinarquismo.[12] Empero, lo que distinguió a la primera fue haber reconocido que el ejido podía convertirse en una institución acorde con los principios defendidos por la Iglesia, siempre y cuando no sirviera para "esclavizar al campesino, como sucede ahora, que porque se le da una tierra se le obliga por la fuerza a servir de instrumento de sus políticos. El ejido no debe tener naturaleza política".[13] Esta apreciación denota la necesidad que enfrentó la ACJM por no desacreditar por completo una forma de tenencia de la tierra que comenzaba a afianzarse entre un número considerable de familias mexicanas.

El movimiento campesino de la ACJM durante los gobiernos poscardenistas (1940-1958)

El *modus vivendi* entre la Iglesia y el Estado se consolidó durante los sexenios de Manuel Ávila Camacho (1940-1946) y Miguel Alemán Valdés (1946-1952). Sin embargo, a través del estudio del movimiento campesino de la ACJM es posible observar la continuidad, durante esos años, de un catolicismo combativo e integralista en medio de las organizaciones seglares.

El gobierno de Manuel Ávila Camacho (1940-1946) se distanció del tono radical del cardenismo, pues su administración giró en torno a la unidad nacional, la estabilidad política, el crecimiento industrial y una concepción distinta del papel social y económico del ejido.[14] A través de la revista *Acción*, es posible iden-

[12] "El sinarquismo surgió en 1937 en León, Guanajuato, como una continuación de lucha católica y cristera. La nueva organización aglutinó a los católicos intransigentes con los arreglos de 1929 y, al mismo tiempo, a los sectores católicos oposicionistas al régimen de Cárdenas, casi todos pertenecientes a las "Legiones", la "Base", la ACJM y otras organizaciones fuertes de la región centro-oeste. La Unión Nacional Sinarquista (UNS) surgió de la sección regional de la "Base", y sus cuadros dirigentes estuvieron constituidos por hombres de la provincia del Bajío, cuya ideología católica, tradicionalista, conservadora, anticomunista, autoritaria y nacionalista quedó impresa en el movimiento. El sinarquismo fue un instrumento de la jerarquía, de los jesuitas y de los católicos intransigentes, que se dirigió a hacer una labor movilizadora, oposicionista, defensora de la libertad religiosa y cívica, en contra del gobierno cardenista". Pablo Serrano, "El sinarquismo en el Bajío mexicano (1934-1951). Historia de un movimiento social regional", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 1991, vol. 14, pp. 234-235.

[13] Javier Martínez Muñoz, "Estudios Cívico Sociales", *Acción*, año V, núm. 10, octubre de 1940, p. 9.

[14] Luis Medina *Historia de la Revolución Mexicana. Del cardenismo al avilacamachismo*, México, Colegio de México, 1984, p. 113; Peter Lester, *Mexico's Hidden Revolution: The Catholic Chuch in Law and Politics since 1929*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1995, p. 68.

tificar la postura y los virajes de la ACJM frente a la política avilacamachista. Entre 1940 y 1941, uno de los rasgos distintivos de la publicación fueron sus llamados a la colaboración social y al establecimiento de un pensamiento uniforme entre los mexicanos, así como la condena de la lucha de clases. Esto permite observar la adopción, por parte de los sectores católicos, del lema presidencial de unidad nacional, pues este no contradecía los principios cristianos de fraternidad humana y de armonía social; además, disipaba toda reminiscencia del "gobierno socialista" impulsado por Cárdenas. Asimismo, la ACJM coincidió con la tendencia del régimen a privilegiar el individualismo agrario: la organización proclamó que la Iglesia fomentaba el deseo de que cada campesino adquiriera "debidamente" una pequeña propiedad.

La década de 1940 fue el escenario de la consolidación del movimiento campesino de la ACJM, ya que este cobró un fuerte impulso al retomarse la idea de que la tarea de recristianización debía realizarse a través del trabajo especializado en los distintos sectores sociales. En 1944, *Acción* dejó de ser una revista diocesana y se convirtió en la publicación oficial, a nivel nacional, del movimiento campesino de la ACJM. *Acción* siguió elaborándose en Toluca, lugar de residencia de Aurelio Arratia,[15] a la sazón presidente de los campesinos acejotaemeros.[16]

Para la ACJM, el campo era el lugar donde se hallaba el "alma de México, el último reducto de la Patria única, libre y católica".[17] En efecto, durante las décadas de 1940 y 1950, la Iglesia buscó hacer del campo mexicano una especie de "bastión católico". La ACJM difundió una visión idealizada de los campesinos en la que estos eran vistos como los seres más amados de Dios, los más alegres, sanos, buenos e ingenuos. En esta tónica, otro de los ejes del discurso acejotaemero fue el enaltecimiento de la vida apacible del campo en oposición a las ciudades modernas y bulliciosas. Para la ACJM, "el verdadero México" se encontraba en el campo. Por esta razón, la migración del campo a la ciudad fue uno de los problemas que más preocupó a la ACJM. A través de *Acción*, la organización dio a conocer que era aterrador contemplar la huida hacia las ciudades, pues al irse, los campesinos perdían su patrimonio, su familia, sus costumbres, sus tradiciones y sus convicciones

[15] Aurelio Arratia fue director de *Acción* desde 1938. Este personaje ingresó a la ACJM en 1933 y se sabe que, durante la Guerra Cristera, él y su padre —ambos médicos de profesión— curaban a los combatientes católicos que se encontraban cerca del Nevado de Toluca.

[16] Ha sido imposible conocer el tiraje de *Acción* a partir de que se convirtió en una publicación de carácter nacional. No obstante, se puede tener una idea de su distribución con base en la documentación de la ACJM resguardada en la Universidad Iberoamericana, la cual revela la presencia, desde la segunda mitad de la década de 1940, de grupos de campesinos acejotaemeros en estados no solo del Bajío —como en el caso del sinarquismo— sino de todas las regiones del país. Tales estados son Chihuahua, Sinaloa, Durango, Nuevo León, Coahuila, Tamaulipas, Aguascalientes, San Luis Potosí, Zacatecas, Jalisco, Querétaro, Guanajuato, Michoacán, Colima, Nayarit, Hidalgo, Puebla, Estado de México, Distrito Federal, Morelos, Veracruz, Guerrero, Oaxaca, Campeche y Yucatán.

[17] "El alma de México", *Acción*, año VI, núm. 6, junio de 1941, p. 1.

religiosas. Así, las ciudades aparecían como lugares alejados de la piedad cristiana y, por lo tanto, propicios para "caer en el pecado". La ciudad, con su "irreligión y su materialismo", era la antítesis de la "vida bondadosa, espiritual y católica del campo". Mientras las ciudades corrían inexorablemente hacia la secularización, la ACJM trató de mantener en el campo el último reducto de la Iglesia: el "bastión católico".

En diciembre de 1946, Miguel Alemán Valdés llegó a la presidencia de la república y con él prosiguió la línea de modernización económica fincada en la industrialización. Con respecto al campo, en un tono similar al avilacamachismo, el régimen alemanista se distinguió por la disminución del reparto de tierras y por su notable abandono del ejido.[18] En relación con la Iglesia, los primeros años del gobierno alemanista fueron el momento de consolidación del *modus vivendi*. El entendimiento entre el Estado y la Iglesia durante el sexenio de Alemán tuvo eco en el movimiento campesino de la ACJM. En enero de 1947, *Acción* publicó las palabras del presidente que anunciaban que el progreso integral de México exigía la elevación económica y moral del elemento humano, el aumento de la producción agrícola, la defensa legal del ejido y de la pequeña propiedad. Tal declaración es emblemática del *modus vivendi*, pues Alemán aludía en ella a elementos que también eran perseguidos por la ACJM, por ejemplo: el mejoramiento económico y moral del campesino y la protección no solo del ejido, sino también de la propiedad privada. Aun en ese escenario de conciliación y entendimiento, José González Torres, presidente de la ACJM, en un tono claramente integralista, definía su organización como la "milicia oficial de la Iglesia" que lucharía por "restaurar todas las cosas en Cristo".[19]

El 28 de marzo de 1948 fue publicada la "Exhortación del episcopado nacional al clero y a los católicos para aliviar la situación de los campesinos mexicanos". En este documento, los obispos asentaban su deseo de participar en la recuperación nacional y de colaborar en la realización de la justicia social. De manera sutil, este fue un punto de quiebre en el discurso de la Iglesia pues, a partir de entonces, trataría de presentarse como una institución profundamente preocupada por las desigualdades sociales.[20] Tras la "Exhortación", la ACJM subrayó su compromiso

[18] Tzvi Medin, *El sexenio alemanista. Ideología y praxis política del alemanismo*, México, Era, 1990, pp. 123-124.

[19] José González Torres, "Un acto solemne y extraordinario para el 5 de febrero", *Acción*, año XII, núm. 1, enero de 1947, p. 5.

[20] En este documento, el episcopado recomendaba "llevar la paz a los campos", garantizar la pequeña propiedad, instaurar instituciones de crédito para los campesinos, promover la industrialización de la agricultura, divulgar las ideas cooperativistas, emprender la tarea de alfabetización y de educación técnica agrícola, promover campañas antialcohólicas, acercar los servicios médicos a la zonas rurales, ayudar en el mejoramiento moral, religioso y económico del campesino —como lo señalaba también el discurso del presidente Alemán—, perfeccionar la higiene, la alimentación y la habitación de este sector social. "Exhortación del episcopado nacional al clero y a los católicos para aliviar la situa-

con el mejoramiento material y temporal de los campesinos y defendió la posición de una Iglesia promotora del bienestar social y el progreso de la nación. Con el llamado del episcopado, el movimiento campesino acejotaemero continuó su definición y consolidación. En enero de 1949, la ACJM realizó la Primera Semana Rural Nacional en la ciudad de Toluca. Para sus miembros, este evento sería la respuesta a la "Exhortación" de los obispos. La ACJM deseaba que la Semana Rural fuese un parteaguas en la historia de la Iglesia en México, razón por la que buscó dejar testimonio de que el acejotaemero era el hombre que trabajaba con más valentía y desinterés en favor del bienestar de los campesinos y de la nación entera. Dado que, desde la perspectiva acejotaemera, la religiosidad y la vida campesina encarnaban la parte "más genuina del alma nacional", la organización llegó a afirmar que su movimiento podía convertirse en "la verdadera palanca de salvación del campo mexicano".[21]

A finales de 1949, la revista *Acción* se convirtió en *Mi Rancho*, periódico mensual de los campesinos de la ACJM y de la Unión de Católicos Mexicanos (UCM), la otra rama varonil de la Acción Católica.[22] El formato de *Mi Rancho* fue distinto, el contenido doctrinal era menor que el de *Acción*, y la mayor parte de la información estaba conformada por temas referentes a la cría de animales y a las diversas técnicas de cultivo. *Mi Rancho*, publicado igualmente en Toluca, estaba dirigido también por Aurelio Arratia, quien en ese momento ya no solo ocupaba el cargo de presidente nacional de los campesinos de la ACJM, sino que había pasado a ser presidente del Consejo Nacional de Campesinos de la Acción Católica. La constitución de esta instancia, en diciembre de 1949, da cuenta de la madurez que cobró la formación de los campesinos entre los dirigentes de la Acción Católica.[23] En el fortalecimiento del apostolado entre los campesinos, la ACJM tuvo un papel central, pruebas de ello son que el Consejo Nacional de Campesinos de la Acción Católica haya retomado las publicaciones fundadas por la ACJM y haya estado dirigido por un hombre formado en dicha organización.

---

ción de los campesinos mexicanos" (28 de marzo de 1948), *Christus*, año XIII, núm. 150, mayo de 1948, pp. 385-389.

[21] Felipe Pardiñas Illanes, "Una gran noticia: la Semana Rural Católica, organizada por el movimiento campesino de la ACJM", *Acción*, año XIII, núm. 11, noviembre de 1948, p. 5.

[22] A pesar de que, formalmente, *Acción* se convirtió en *Mi Rancho*, desde abril de 1949, el boletín de jefes campesinos de la ACJM tomó el nombre de *Acción*. Por otra parte, tampoco se ha podido conocer el tiraje de *Mi Rancho*; sin embargo, considerando que después de casarse, los muchachos acejotaemeros pasaban a la UCM, lo más probable es que *Mi Rancho* se haya distribuido en los mismos estados que *Acción*. El costo de *Mi Rancho* era de diez centavos.

[23] La directiva del Consejo Nacional de Campesinos de Acción Católica estuvo integrada, al momento de su fundación, de la siguiente manera: Aurelio Arratia, presidente; Heriberto Navarrete S.J., asistente eclesiástico; Agustín de Barcelnona O.F.C. y Manuel Muñoz Castillo como asesores técnicos. *Acción*, 2010, p. 91.

A mediados de 1951, *Mi Rancho* se transformó en *Movimiento Rural*, periódico destinado a los campesinos de las cuatro organizaciones fundamentales de la Acción Católica, y cuyo objetivo era "combatir la ignorancia de los habitantes del campo".[24] En *Movimiento Rural*, los postulados que la ACJM había mantenido en torno al campo fueron enarbolados por la Acción Católica en general. La voz de *Movimiento Rural* fue la voz oficial de Acción Católica. A diferencia de *Acción* y *Mi Rancho*, la edición de *Movimiento Rural* ya no se realizó en Toluca, lugar de residencia Aurelio Arratia, quien hasta entonces había sido director de las dos primeras publicaciones, sino que se editaba en la Ciudad de México, lugar donde se encontraba la sede del Consejo Nacional de Campesinos de Acción Católica. En mayo de 1951 se dio a conocer la "Carta pastoral colectiva del venerable episcopado mexicano en el 60º aniversario de la encíclica *Rerum novarum*". Este documento debe analizarse tomando en cuenta que, desde 1948, la Iglesia había empezado a modificar su discurso y se había mostrado cada vez más interesada en las desigualdades sociales. La carta pastoral aludía a la necesidad de implantar salarios justos y precios estables; además, en ella se afirmaba que, frente a un pequeño grupo de privilegiados, la mayoría del pueblo mexicano se encontraba en un estado de infortunio y de miseria física, intelectual y moral.[25] En este sentido, la carta pastoral de 1951 representó el pronunciamiento de la Iglesia ante un contexto en el que eran cada vez más evidentes el malestar social originado por la corrupción en la administración pública, el deterioro del nivel de vida de las clases trabajadoras y la pauperización campesina derivada del freno a la reforma agraria y el descenso en los apoyos estatales.[26] Tras la carta pastoral de 1951, la Acción Católica enarboló el papel de la Iglesia como la "institución bienhechora del campo" y alentaba a los campesinos a luchar por la instauración del reino de Cristo. Para la Acción Católica, el campesinado era la vida de México, su mayor riqueza y su fuerza moral, ya que de los 25 millones de habitantes del país, 20 pertenecían al ambiente rural.

En la etapa final del alemanismo, y en medio del malestar económico, la corrupción y el descontento popular, en *Movimiento Rural* se comenzó a publicar una serie de afirmaciones que, de manera implícita, cuestionaban las políticas del régimen. En una clara referencia a las disparidades sociales provocadas por el modelo de crecimiento económico,[27] el periódico de la Acción Católica denunció que:

[24] El costo de *Movimiento Rural* era también de diez centavos. Su distribución debió haber sido muy similar a *Mi Rancho,* aunque el número de ejemplares debió haber sido relativamente mayor, puesto que estaba destinado también a la UFCM y JCFM. En *Movimiento Rural*, los jefes parroquiales y diocesanos de campesinos podían publicar sus experiencias y recomendaciones.
[25] Carta pastoral colectiva del venerable episcopado mexicano en el 60º Aniversario de la encíclica *Rerum novarum", Christus*, año XVI, núm, 187-188, junio-julio de 1951, pp. 546-557, 626-633.
[26] Olga Pellicer y Jose Luis Reyna, *El afianzamiento de la estabilidad política*, México, Colegio de México, 1978, p. 13.
[27] *Ibid.*, p. 9.

> Progresan las grandes industrias, florece el comercio en gran escala, el volumen de importaciones y exportaciones aumenta de modo fabuloso, hay lujo y despilfarro en las grandes ciudades, se cuentan por cientos los millonarios. Parece que el progreso no es solo efectivo, sino que sus efectos van avanzando cada vez a un mayor número de familias y haciendo felices a más número de sujetos. Y sin embargo, basta un conocimiento ligero de cómo viven nuestros campesinos, de la vida que llevan muchos obreros de las ciudades, para entender que el mexicano tiene hambre de paz. Precisamente porque sobra el dinero para automóviles de lujo, falta el dinero en la choza del campesino y en la vecindad del obrero.[28]

Sobre el campesino mexicano, la Acción Católica señalaba que este no vivía de acuerdo con su dignidad humana: comía y vestía mal, desconocía cómo aprovechar la riqueza de la tierra, no tenía acceso al crédito agrícola y se encontraba oprimido por la miseria económica y moral. De esta manera, la Acción Católica no solo se pronunciaba ante una realidad económica desigual y cada vez más evidente, sino que legitimaba su papel a partir de esta: la Acción Católica era necesaria porque podía mostrarle al campesino el camino para obtener mejores cosechas, así como un mejor entorno para sus hijos. El campesino necesitaba "pan y catecismo". Para lograr este cometido, la Acción Católica ponía a disposición del campesino cuatro medios: el propio periódico *Movimiento Rural* —en donde se publicaban artículos sobre adelantos tecnológicos y sobre prácticas para perfeccionar las actividades agrícolas y ganaderas—, las semanas rurales, las academias de estudios agrícolas y las cajas populares.

En enero de 1951, el Consejo Nacional de Campesinos de Acción Católica realizó la Segunda Semana Rural Nacional en Cuernavaca, Morelos. Al evento acudieron 26 uniones diocesanas, cinco prelados, 65 sacerdotes, 14 ingenieros, seis médicos, 435 miembros de la ACJM y 95 de la UCM, 156 socias de la JCFM y 62 de la UFCM.[29] Durante el evento, se fomentó la formación religiosa y piadosa de los asistentes y se expusieron nuevos métodos de cultivo, adelantos higiénicos "para salvaguardar la vida de los campesinos y de sus hijos", tratamientos contra enfermedades endémicas, formas de alimentación y mejoras para las viviendas rurales. En el aspecto económico, que comenzaba a cobrar cada vez más importancia, se abordó el tema del crédito agrícola para los ejidatarios. Además, se realizaron prácticas de veterinaria y se expusieron diversos ejemplos de industrias rurales. La Segunda Semana Rural Nacional reforzó la posición de la Acción Católica y de la Iglesia como instituciones volcadas en la resolución de los problemas del campo.

[28] Heriberto Navarrete, "Pan y catecismo", *Movimiento Rural*, año XVI, núm. 13, septiembre de 1952, p. 2.

[29] Carlos Septién García, "El Alabado. 'La canción del campo mexicano'", en *Mi Rancho*, marzo de 1951, p. 8. Los cinco prelados que asistieron a la Segunda Semana Rural fueron: Monseñor Piani, visitador apostólico de la Santa Sede en México, el arzobispo de México, Luis María Martínez, y los obispos de Cuernavaca, Tacámbaro y Huejutla.

A mediados de 1952 se anunció que la Tercera Semana Rural Nacional de la Acción Católica tendría lugar en Guadalajara, en enero del siguiente año.[30] Acerca de las semanas rurales, se aseguraba que estas no eran representaciones de pintura bucólica, sino reuniones donde se exponían, se estudiaba y se buscaba la solución a los problemas del campo. A partir de ese momento, la Acción Católica subrayó que las semanas rurales daban respuestas prácticas e inmediatas a los campesinos y los acercaban a los modernos sistemas de agricultura que enseñaban cómo producir buenas cosechas sin agotar la tierra. Así, la practicidad, la cientificidad, la modernidad y la búsqueda del progreso se convirtieron en elementos centrales del discurso campesino de la Acción Católica.

Desde 1951, la Acción Católica había planteado la idea de establecer academias de estudios agrícolas que transmitieran a los jóvenes una enseñanza teórica y práctica, y los formaran como buenos agricultores, buenos ciudadanos y buenos cristianos. El ideal era establecer instituciones que promovieran una agricultura próspera y productiva y formaran al tipo ideal de campesino mexicano: un hombre con virtudes morales y amante de la tierra y de la fe católica. La primera academia de estudios rurales instalada por la Acción Católica se estableció en Tenancingo, Estado de México, del 6 al 20 de enero de 1952. Durante estos días, los jóvenes agricultores asistieron a misa y recibieron instrucción sobre tipos de suelos, riegos y abonos; cuidado de árboles frutales y hortalizas; cultivo de maíz, trigo y frijoles; organización de cajas rurales y cooperativas y, por último, practicaron diferentes deportes. Entre los profesores de esta academia de estudios rurales se contaron no solo autoridades eclesiásticas y algunos párrocos, sino los ingenieros Alfonso Díaz y Carlos Diez de Sollano,[31] cuya presencia representó el apego de la Acción Católica al conocimiento científico sobre la tierra.

A través de las academias de estudios rurales se buscaba acercar a los campesinos a las nuevas tecnologías agrícolas, para que después pudieran aplicarlas en sus comunidades. Sobre todo, se pretendía dotar a los campesinos de una cultura superior que no se redujera a saber leer y escribir, lo cual implicaba una crítica a los alcances de las campañas oficiales de alfabetización. En oposición, la Acción Católica sostenía que la masa del pueblo tenía el derecho de acceder a un nivel de cultura superior. Las academias de estudios rurales fueron instaladas en otras partes de la república y, con base en ellas, la Acción Católica pudo afirmar que su movimiento daba a los campesinos la formación y los conocimientos que el Estado les negaba. Mientras la Confederación Nacional Campesina (CNC) permanecía como un instrumento ineficaz para la representación de los intereses de los campesinos

[30] Esta reunión se postergó hasta enero de 1954 y no se realizó en Guadalajara, sino en Tepatitlán, Jalisco.

[31] En 1953, Aurelio Arratia fue sustituido en la presidencia del Consejo Nacional de Campesinos de la Acción Católica por el ingeniero Carlos Diez de Sollano.

frente al Estado,[32] la Acción Católica enarbolaba los conocimientos que otorgaba a los hombres del campo: "El hombre de rancho, el ejidatario, el peón, han aprendido en nuestros cursos de capacitación la técnica nueva para cría de animales (aves de corral, conejos, abejas, etc.), análisis de tierras y su fertilización, cultivos de gramíneas y frutales, pequeñas industrias rurales y otras experiencias tan variadas como útiles. Se le ha explicado en repetidas ocasiones la teoría sobre cooperativas y sociedades de ahorro".[33]

En tercer medio propuesto por la Acción Católica eran las cajas populares —una de las propuestas del catolicismo social en México desde principios del siglo XX—, con las cuales también se buscaba el mejoramiento de la vida material de los campesinos. Su fundación y funcionamiento eran temas impartidos en las academias de estudios agrícolas y durante las semanas rurales. Desde 1952 y hasta 1955, *Movimiento Rural* publicó numerosos artículos sobre diferentes aspectos de las cajas populares. Los textos estaban escritos por sacerdotes pertenecientes al Secretariado Social Mexicano, institución que, bajo la dirección del padre Pedro Velázquez, mantuvo un discurso crítico en relación con las disparidades económicas.[34] En dichos artículos se explicaba cómo organizar cajas populares, el perfil que debían cubrir sus socios, la administración del capital, el otorgamiento de préstamos, entre otros puntos. Por medio de las cajas rurales, la Acción Católica esperaba no solo facilitar el crédito a los campesinos, sino favorecer su formación moral:

> No nos cansaremos de insistir, la Caja Popular no es nada más un montón de dinero. La Caja Popular es una sociedad de personas, y eso vale tanto cuanto valen los hombres y mujeres que la componen […] La Caja Popular es algo más que dinero, es una EDUCACIÓN, educa en el respeto de la ley; pero a una ley que TODOS los socios admiten, porque juntos deben haberla estudiado y establecido, y porque todos deben conocerla […] Si queremos el mejoramiento rural por la Caja Popular, debemos esforzarnos por conservarla POPULAR […] La Caja Popular necesita hombres interesados, hombres interesados en su mejoramiento, hombres interesados en el progreso de su sociedad. Este interés es una OBLIGACIÓN para los socios de la Caja Popular porque es el único capital, pero el más grande, con que cuenta el pueblo para su mejoramiento.[35]

[32] Pellicer y Reyna, *op. cit.*, p. 32.
[33] Heriberto Navarrete, "No solo discursos", en *Movimiento Rural*, 20 de agosto de 1952, p. 1.
[34] En 1952, el padre Pedro Velázquez asumió la dirección del Secretariado Social Mexicano. El contexto económico "y la personalidad del padre Velázquez dieron un impulso renovado a las actividades del Secretariado, especialmente en las áreas de investigación y la asesoría de proyectos sociales. En colaboración con la ACM. Desde que llegó a la dirección del SSM, el padre Velázquez criticó el régimen de desigualdad e injusticia social imperante en la república mexicana y acusó de tal estado de cosas al sistema económico en vigor". Roberto Blancarte, *op. cit.*, p. 130.
[35] "Cajas Populares", en *Movimiento Rural*, noviembre de 1952, p. 4.

Tómese en cuenta que, ante el exiguo acceso que los campesinos mexicanos (ejidatarios y pequeños productores) tenían al crédito del Banco Nacional de Crédito Agrícola, el Banco Nacional de Crédito Ejidal o al de instituciones bancarias privadas,[36] el Secretariado Social Mexicano y la Acción Católica apostaron por la difusión de las cajas populares como una medida que cubriría las necesidades de ahorro y préstamo de los campesinos. Este fue, por lo tanto, otro rubro en el que la Acción Católica buscó aventajar al Estado. A juicio del Secretariado Social Mexicano y de la Acción Católica, las cajas populares eran parte de la tarea apostólica que consistía en mejorar la economía del campo con miras a su progreso y engrandecimiento. Además, las cajas populares fueron consideradas como el primer peldaño hacia la organización cooperativa del campo, aspecto que, bajo otros referentes, el cardenismo también había impulsado.

En términos generales, durante la década de 1950, la tónica del movimiento campesino de la Acción Católica enarboló no solo la cristianización del campo mexicano, sino que tendió a mostrar su singularidad y "sus ventajas" frente al Estado; al definirse como una alternativa de organización para los campesinos, señaló con mayor precisión las problemáticas rurales que el régimen posrevolucionario no había resuelto. En ese momento, en el que además comenzaba a resquebrajarse el *modus vivendi*, la Acción Católica afirmaba que su labor entre los campesinos no perseguía dinero ni puestos políticos, lo cual aparecía como una referencia clara a la corrupción gubernamental. Al contrario del gobierno, la Acción Católica decía trabajar por la religión y por el bienestar material, cultural, cívico y económico de los campesinos; es decir, cuerpo y espíritu unidos en un movimiento que pretendía hacer del campesino el protagonista de la historia y el eje del desarrollo nacional.

Así, la "ventaja" de la Acción Católica consistía en su esfuerzo constante para que los campesinos superaran el estado de miseria, sin dejar de lado sus creencias, pues "el verdadero progreso del país se alcanzaría a través del reconocimiento de Dios en todas las esferas sociales".

La llegada a la presidencia de la república de Adolfo Ruiz Cortines (1952-1958) marcó el fin del acercamiento que había caracterizado a la época del *modus*

[36] El crédito agrícola se destinaba en su mayoría a los productores de cultivos industriales y comerciales. En cambio, "la gran mayoría de los campesinos mexicanos no tiene acceso al crédito institucional. Por ejemplo, menos de 15 por ciento de los ejidos con agricultura de temporal recibe créditos del Banco Ejidal. Conservadoramente puede decirse que más de un millón y cuarto de ejidatarios y cuando menos un millón de minifundistas y comuneros indígenas no tienen ningún financiamiento institucional, por lo que dependen del crédito tradicional que, sin eufemismos, puede llamarse usura [...] A él [al campesino tradicional] no llegan los beneficios del crédito institucional, sea bancario o comercial, ni siquiera puede aspirar a ellos por una razón bien simple: no es sujeto de crédito. Donde el capital es poco, el crédito se reparte en criterios prioritarios". Arturo Warman, *Los campesinos: hijos predilectos del régimen*, México, Nuestro Tiempo, 1972, pp. 68-70.

vivendi, ya que su gobierno se interesó en subrayar la separación de las actividades de la Iglesia y el Estado.[37] Frente al intento del gobierno ruizcortinista por mantener la estabilidad y, por otro lado, aislar a la Iglesia de los asuntos públicos, la estrategia de la Acción Católica consistió en reivindicar el catolicismo como un factor esencial para el progreso de México. La religión, se afirmaba, hacía amar a Dios, enseñaba pensamientos elevados y sentimientos nobles, entre ellos el amor a la patria. Los católicos, por lo tanto, eran los más capaces para servirla y engrandecerla por medio de su trabajo y su honradez:

> El hombre instruido es el que engrandece a la Patria […] A Dios y a la Patria se les honra por medio del trabajo cumplido. El católico que trabaja como debe, engrandece a la Patria […] No te hagas vicioso, no creas nunca que el hombre debe tener vicios para ser hombre de verdad. Esta creencia es la ruina del hombre y de la Patria. Diviértete honestamente: no te embriagues, no juegues tu dinero, no corrompas a la mujer […] No manches tu boca con cuentos y palabras que corrompen el alma. Haz de México UN PAÍS PODEROSO.[38]

El católico era, debido al amor que le profesaba a su patria y al comportamiento recto que se le exigía, el sujeto ideal para trabajar por el progreso de México. Por ello, la Acción Católica se proponía formar un pueblo cristiano, instruido y trabajador. Con la mira en este ideal, la Acción Católica puso en práctica varias tareas. Desde mediados de 1953, la organización retomó la campaña antialcohólica de la década precedente con el objetivo de moldear un "pueblo sano, trabajador y sin vicios". En esta ocasión, a través de historias trágicas y moralizantes que aparecieron en *Movimiento Rural*, se describían las consecuencias funestas del alcoholismo: daños económicos, sociales y familiares; ruina física y moral (es decir, del cuerpo y del alma); pérdida de las ilusiones; problemas de salud y en la moral de los hijos; actos criminales y caída en la locura y en el suicidio. Con la tesis de que los vicios daban lugar a un proceso de degeneración humana, se atacaron también problemas como el juego y la irresponsabilidad.

En la década de 1950, los campesinos llegaron a ser el principal componente de las cuatro organizaciones fundamentales de la Acción Católica. A la sazón, esta afirmaba que los problemas rurales tenían una repercusión nacional. Para favorecer el progreso del campo, la Acción Católica promovió el establecimiento de pequeñas industrias rurales que se sumarían al cultivo o al negocio principal de las familias del campo, de tal forma que se convertirían en otra fuente de ingresos.[39] Empero, el principal esfuerzo de la Acción Católica fue la instrucción de

[37] R. Blancarte, *op. cit.*, p. 142.
[38] "Un país poderoso", *Movimiento Rural*, noviembre de 1955, p. 2.
[39] "Por ejemplo: 1. Cría de aves de corral como gallinas, patos, pavos (guajolotes…). 2. Cría de cerdos. 3. Conejos. 4. Abejas. 5. Hortalizas. 6. Frutales. 7. Cabras lecheras. 8. Borregos. 9. Cultivo de

los jóvenes agricultores. La consolidación de este objetivo se dio con la fundación, en 1954, de la Escuela Granja Vasco de Quiroga en Tenancingo, Estado de México, lugar donde se había realizado la primera academia de estudios rurales en 1952. La escuela Vasco de Quiroga fue un centro de preparación técnica, agrícola y ganadera, para los jóvenes de las zonas rurales. La escuela fue obra del Patronato Nacional del Progreso Rural de la Acción Católica y representó la concreción del ideal educativo defendido por los católicos durante varias décadas: una educación integral que cubriera las "necesidades espirituales y físicas". De esta manera, la Acción Católica logró, a pesar de las restricciones constitucionales, establecer un centro educativo que impulsara el desarrollo material de los campesinos, fomentando en ellos los principios cristianos. El objetivo de la escuela Vasco de Quiroga era no limitarse —como los programas oficiales— a la enseñanza de los conocimientos básicos:

> El camino de elevación es la educación. Debemos recalcar la palabra y la idea que ella encierra. Educación no significa solo enseñanza de la lectura y la escritura o desanalfabetización. Aprender a leer y escribir es el primer escalón de la subida en el nivel de la cultura. Aprender las enseñanzas de las ciencias es un ascenso más, pero no lo es todo. Conocerse a sí mismo, conocer sus deberes y sus derechos. Conocer las necesidades del medio ambiente en que se vive y buscar su remedio. Conocer los recursos naturales y saberlos aprovechar para el bien personal y el bien común. Todos esos son pasos en el ascenso que debe llevarnos a la cumbre donde nos demos cuenta de lo que somos y de lo que debemos ser, de lo que es nuestro fin y lo que debe ser nuestro camino hacia ese fin. Esa cumbre a la que debemos subir todos los campesinos es la educación "integral", que quiere decir que abarca o alcanza a todo nuestro ser: cuerpo y alma […] Llevar de la mano a nuestros campesinos por esa senda de elevación por la educación es el fin de nuestra Academia Agrícola "Vasco de Quiroga", para que cada muchacho se forme en ella y desde la cumbre vea los vastos horizontes del porvenir de la Patria y para que haga que otros muchachos campesinos emprendan la subida llevándolos él de la mano y mostrándoles esos horizontes que él ha podido descubrir con la formación que recibió en su Academia.[40]

Los primeros cursos impartidos en la escuela Vasco de Quiroga fueron sobre mecánica agrícola, avicultura, apicultura, cultivo de la seda, cultivo del maíz, plagas agrícolas, conservación de tierras y cría y utilización del cerdo y del ganado lechero. Los requisitos de inscripción eran los siguientes: tener entre 17 y 25 años de edad, contar con instrucción elemental (cuarto grado de primaria), presentar una solici-

---

flores. 10. Industrialización de los productos de estas empresas […] El que tiene el recurso de estas industrias, tiene pan todo el año, no necesita vender mal su cosecha, ocupa su tiempo con provecho, no vive en la ociosidad, se libra de los vicios y tentaciones, engrandece a su patria, mejora su familia, aprende mucho y enseña a los suyos el trabajo variado y productivo". "Importancia para el campesino de las pequeñas industrias", *Movimiento Rural*, octubre de 1955, pp. 1-2.

[40] Carlos Diez de Sollano, "Horizontes", *Movimiento Rural*, agosto 1955, p. 1.

tud que manifestara el respaldo de un párroco o de "otra persona honorable que de fe del amor al campo y el espíritu de servicio del solicitante", aprobar un examen de admisión, pagar 20 pesos por concepto de inscripción, pagar las mensualidades de 125 pesos (considérese que la duración de los cursos era de ocho meses aproximadamente) y llevar dos cambios de ropa como mínimo, una cobija y objetos de aseo personal.

Es evidente que el ingreso a la escuela Vasco de Quiroga requería cierta solvencia económica. No obstante, algunos alumnos ingresaban gracias al apoyo económico de algunos curas o agricultores que financiaban sus estudios, esperando que, al regresar a sus lugares de origen, los muchachos aplicaran los conocimientos adquiridos en beneficio de su comunidad. El objetivo de esta escuela fue formar dirigentes que conocieran los problemas del campo mexicano, buscaran soluciones prácticas y acordes con la doctrina social de la Iglesia, las dieran a conocer a otros campesinos y las aplicaran en sus pueblos o rancherías.[41] Los dirigentes serían laicos que actuarían de acuerdo con los preceptos de la Iglesia y encabezarían la conquista católica del campo mexicano. Asimismo, se creía que con base en la labor propositiva de los dirigentes, el resto de los campesinos tomaría consciencia de su acción social, cívica y política. De esta manera, la Acción Católica esperaba acabar con uno de los lastres que atribuía al Estado posrevolucionario: "Hasta ahora, desgraciadamente para el desarrollo de nuestro país, se ha tratado al campesino como a un menor de edad y se le ha enseñado a esperarlo todo de 'papá gobierno', en vez de que como hombre consciente, personalmente haga frente a ellos".[42]

El tema del *bracerismo* provocó la crítica más directa de la Acción Católica contra el Estado mexicano. Desde 1955, *Movimiento Rural* comenzó a publicar relatos de mexicanos que habían migrado a Estados Unidos. Se decía que estos "espaldas mojadas" no contaban con ninguna protección y se hallaban a merced de la discriminación. Se explicaba que los campesinos se iban a Estados Unidos con el noble propósito de ganar más dinero para que, a su regreso, pudieran hacer rendir la agricultura de sus "ranchitos"; sin embargo, "regresaban con el alma quebrada por el deseo insatisfecho y los bolsillos vacíos, pero con la viva esperanza de un pronto retorno a Estados Unidos. Su espíritu indómito los

[41] Esta concepción del dirigente campesino se encuentra en *Conquista*, órgano de la Jefatura Nacional del Movimiento Campesino de la ACJM. En 1956, Jorge Chávez, jefe de los campesinos de la ACJM, expresó en *Conquista* que la primera preocupación de los dirigentes debía ser "dar testimonio de nuestra Fe con el ejemplo y la palabra [...] Solo así podremos, con plena autoridad, ejercer el papel de Jefes, nuestra conducta tendrá la fuerza educadora que deseamos, nuestro ambiente será más fácil de conquistar, por nuestro grado de santidad será más fácil vencer los obstáculos que se oponen a nuestras victorias, solo mediante ella podremos dejar una huella profunda y vigorosa en el apostolado de nuestra vida". Jorge Chávez, "Presencia", *Conquista*, año I, núm. 1, octubre de 1956, p. 4. (Este número fue el único ejemplar que pude consultar.)

[42] "Horizontes", *Movimiento Rural*, año XXI, núm. 41, noviembre de 1955, p. 3.

espoleaba".[43] No obstante, la Acción Católica no solo difundió estos relatos para disuadir a aquellos que pensaban emprender la travesía hacia el país del norte. Sin descartar que algunos mexicanos migraran movidos por su "espíritu aventurero", se afirmaba que todos los "espaldas mojadas" llevaban el sello inconfundible del problema económico, cuyo origen era la pobreza que aquejaba al territorio nacional, la mala distribución de las tierras y la falta de preparación del campesino mexicano. Desde la perspectiva de la Acción Católica, en el *bracerismo* confluían todos los problemas rurales que el Estado no había podido resolver: el empobrecimiento del campo, el abandono del reparto agrario y la carencia de formación técnica de los campesinos.

Antes de la jornada electoral de 1955, en la que se elegirían diputados y algunos gobernadores —y en la que se permitiría por primera vez el sufragio femenino a escala federal— la Acción Católica dio a conocer que el voto de las mujeres era tan importante como el de los hombres y llamó abiertamente a sus miembros para que votaran por aquellos candidatos que garantizaran la justicia, la honradez de su administración y el verdadero progreso. De manera sigilosa, la Iglesia buscaba aproximarse a un tema que le había estado vedado oficialmente: la política.[44] Para el 1958, el movimiento campesino de la Acción Católica trazó un plan de acción que no distaba de las labores emprendidas desde la década de 1940 y que seguía apelando al mejoramiento integral de ese sector social. Dicho plan buscaba mejorar la alimentación de los campesinos enseñándoles a ingerir proteínas de origen animal con mayor frecuencia (aspecto higiénico); promover deportes y servicios cooperativos y luchar contra los vicios —alcoholismo y robo— que más dañaban a la patria (aspecto moral), y acercar a los campesinos al conocimiento y aplicación de los principios del Evangelio (aspecto religioso).[45]

Estas tareas continuaron durante y después del Concilio Vaticano II y, en 1998, tomaron el nombre de Movimiento Rural de Acción Católica (Morac), cuya presidenta, desde entonces, ha sido la señora María Becerril de Arratia, viu-

[43] Rodolfo Escamilla, "Esfuerzo infecundo", *Movimiento Rural*, año XVII, núm. 40, octubre de 1955, p. 3.

[44] "En el ámbito político nacional, 1955 fue año de elecciones para diputados federales. La jerarquía y la Acción Católica alentaron a sus fieles a ejercer su derecho al voto. La jerarquía exhortaba a los ciudadanos a elegir a los candidatos que presumiblemente respetarían los principios católicos, mientras que por su parte Acción Católica los animaba a fijarse también en el partido político al cual pertenecían los candidatos. La actividad eminentemente política desplegada por la Iglesia en ese momento no levantó gran revuelo o por lo menos no lo hizo de manera pública. Los resultados obtenidos no fueron del completo agrado eclesiástico pero la falta de cuestionamiento a la actividad desplegada, le dio una señal de que podría, en un futuro, seguir por ese camino. María Martha Pacheco, *La Iglesia católica en la sociedad mexicana, 1958-1973*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2005, p. 51.

[45] Feliciano Rosales, "Plan de actividades", *Movimiento Rural*, época II, núm. 58, mayo de 1958, p. 1.

da de Aurelio Arratia, iniciador del movimiento campesino de la ACJM.[46] Actualmente, el Morac "forma cristianamente las conciencias de las personas que viven en el campo, para que a ejemplo de Jesucristo, transformen sus ambientes para llegar a la santidad. Las ideas y la fuerza que impulsan a los militantes del Morac están plasmadas en el lema "Santidad y trabajo, expresión de la fe en el campo" y están inspiradas en la vida de sus patronos [Virgen de Guadalupe, San Isidro Labrador y San Juan Diego]".[47]

Otra perspectiva del movimiento campesino de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana

Como se explicó, durante la década de 1950, los planteamientos de la ACJM en torno al campo fueron acogidos por el resto de la Acción Católica. Sin embargo, en este apartado reviso únicamente documentación perteneciente a los campesinos acejotaemeros, no solo por haber sido los iniciadores del movimiento, sino porque sus fuentes son las más numerosas en el archivo de la Acción Católica, resguardado en el acervo histórico de la Universidad Iberoamericana. En esta sección hago referencia a la correspondencia generada, en la década de 1950, entre los campesinos acejotaemeros y los dirigentes de la asociación, la cual permite conocer, en voz de los propios católicos, las luces y sombras en torno a un proyecto católico de nación desde el campo, lugar desde donde partiría la recristianización que haría de México un país católicamente fortalecido y materialmente vigoroso.

A lo largo de esa década, en las comunicaciones entre los campesinos de la ACJM y sus dirigentes fueron frecuentes los señalamientos sobre las dificultades que enfrentaban los grupos parroquiales y diocesanos para poder pagar los ejemplares de publicaciones como *Acción, Mi Rancho y Movimiento Rural*.[48] Son innumerables los casos en que los jefes diocesanos y parroquiales escribían a la dirigencia del movimiento campesino haciendo un minucioso desglose del orden de sus pagos, ya que en muchos casos, sus cartas eran la respuesta al cobro de cantidades que consideraban eran más altas de lo que realmente debían. En general, estos testimonios estaban acompañados de quejas por el atraso en la llegada de las publicaciones o por el envío de un número equivocado de los ejemplares que se solicitaban. En los peores casos, y como consecuencia de las limitaciones económicas, los acejotaemeros pedían que les enviaran un menor número de ejemplares. Varios de estos aspectos se resumen en un fragmento de la carta que José de Jesús Alba, de San Diego de Alejandría, Jalisco, le envió a Jorge Chávez, entonces jefe del movimiento de campesinos de la ACJM, en noviembre de 1953:

[46] La revisión de *Mi Rancho* y *Movimiento Rural* fue posible gracias a que la señora María Becerril de Arratia me permitió la consulta de su biblioteca y archivo personal.
[47] *Acción*, 2010, p. 93.
[48] Véanse los costos de estas publicaciones en las notas 11, 22 y 24.

> si me haces favor ya no me envíes los 15 ejemplares de *Movimiento Rural*, aquí te voy a mandar un vale de 5.00 pesos, yo creo que te debo más, pero tomé el consejo de fiarles [a los campesinos] como me habías dicho la otra vez que te comuniqué que les fiaba, seguí fiándoles, pues ahora creo que te sigo debiendo hasta que me paguen, lo que suplico es que me mandes acuse de recibo de lo que te mando, y me mandas nota de lo que te debo. Solamente te pido de favor que si te salgo debiendo no le vayas a comunicar al nuevo comisionado de Prensa, yo te pago todo, nomás te reservas, te digo esto que no le digas porque el que se quedó es rico, en fin todo el comité nuevo es de puros ricos y ellos aunque bien, tienen con qué pagar.[49]

La carta de José de Jesús Alba deja ver dos puntos fundamentales. El primero es que, quizá por la falta de recursos económicos o el desinterés de los campesinos, los acejotaemeros recurrían a recursos como fiar el periódico *Movimiento Rural*. En segundo lugar, la alusión a "los ricos" permite identificar la presencia de diferencias socioeconómicas entre los miembros de la ACJM. José de Jesús Alba fue uno de los muchos campesinos acejotaemeros que puede incluirse en la categoría del *católico de clase media rural-provincial*, es decir, un católico con una visión integralista; de clase media porque contaba con los recursos económicos necesarios para ingresar a la organización y para adquirir sus órganos periodísticos con relativa frecuencia[50] y porque tenía la preparación académica suficiente para redactar una carta y leer las publicaciones de la ACJM; rural en referencia a sus actividades agrícolas y ganaderas; provincial en alusión al mundo tradicional y conservador de la provincia, es decir, alejado de las tendencias y del ritmo de la vida de las grandes urbes.[51] El movimiento campesino de la ACJM fungió como un espacio de socia-

[49] Carta de José de Jesús Alba a Jorge Chávez, 5 de noviembre de 1953, aacm, Sección ACJM, Comisión de especializaciones (campesinos).

[50] Al ingresar a la ACJM, los miembros debían pagar un distintivo llamado tésera y, a lo largo de su permanencia, se hacían de una serie de objetos, tales como brazaletes, banderas, cromos con el escudo de la organización o con la imagen de San Felipe de Jesús —modelo de juventud para los acejotaemeros—, entre otros.

[51] La categoría de católico de clase media rural-provincial que propongo se sustenta en que la interpretación de una doctrina religiosa está influida por el entorno social en el que esta es recibida. En este sentido, Pierre Bourdieu reflexiona que: "Habiendo llegado a este punto, basta con reformular la pregunta durkhemiana acerca de las 'funciones sociales' que la religión cumple para el 'cuerpo social' en su conjunto, bajo la forma de la pregunta acerca de las *funciones políticas* que la religión cumple para las diferentes clases sociales de una formación social determinada, en virtud de su eficacia propiamente simbólica [...] Si hay funciones sociales de la religión y si, en consecuencia, la religión es susceptible del análisis sociológico, es porque los laicos no esperan —o no solamente— justificaciones de existir capaces de arrancarlos de la angustia existencial de la contingencia y el desamparo, o incluso de la miseria biológica, de la enfermedad, del sufrimiento o de la muerte, sino también y sobre todo justificaciones de existir en una posición social determinada y de existir como existen, es decir, con todas las propiedades que les están socialmente asociadas". Bourdieu, "Génesis y estructura del campo religioso", en *La eficacia simbólica: religión y política*, Buenos Aires, Biblos, 2009, pp. 49, 62-63.

bilidad, recreación y politización para este tipo de católicos.[52] Si la situación económica de los acejoataemeros era complicada, no lo era menos la de los comités diocesanos de la organización. Muchas veces, la estructura de estos no era del todo eficiente y coordinada, lo cual causaba retrasos en los envíos de las publicaciones y poco orden en el registro de las deudas de los grupos de campesinos. Esto último puede apreciarse en la carta del párroco Bernardo Martínez, vicepresidente general de la ACJM de Querétaro, en julio de 1954, al párroco Agustín Saavedra, asistente eclesiástico del comité diocesano:

> Muy estimado Padre: La situación económica por la que atraviesa el Comité Central es aflictiva, tiene una deuda que pasa de los 10,000.00 (diez mil pesos); los gastos que demanda la administración general son muy fuertes, material administrativo, librería y demás cosas que necesita la Asociación, no lo hay suficiente porque se carece de dinero para invertirlo en dicho material. Sabemos por el informe del Tesorero General que ese H. Comité Diocesano de Querétaro tiene una deuda del año pasado de 90.00 (noventa pesos). Usted como Asistente Diocesano hará un gran beneficio al Comité Central, que le agradece profundamente por adelantado, si es tan amable de urgirles al Presidente y Tesoreros Diocesanos que cubran ese adeudo en un término de 20 días.[53]

A pesar de estas dificultades económicas, los acejotaemeros llevaron a cabo las actividades que exigía su pertenencia al movimiento campesino. Entre estas, una de las principales fue la difusión del periódico *Movimiento Rural*. En términos cuantitativos, la recepción de este fue distinta en cada diócesis, podía haber algunos poblados que pidieran más ejemplares de este y de otras publicaciones dirigidas a los campesinos;[54] o bien, otros lugares donde la sola difusión de *Movimiento Rural* fuera muy escasa.

Las formas de distribución de las publicaciones eran igualmente diversas. La documentación del movimiento campesino de la ACJM da cuenta de casos en que *Movimiento Rural* se vendía durante los días de retiro espiritual de sus miembros o en las misas dominicales; otras veces se repartía entre las congregaciones o era publicitado por los párrocos durante sus sermones;[55] a fin de cuentas, el periódi-

[52] Para Maurice Augulhon, la sociabilidad se entiende como "la aptitud de vivir en grupos y consolidarlos mediante la constitución de asociaciones voluntarias". Maurice Augulhon, *Historia vagabunda. Etnología y política en la Francia contemporánea*, México, Instituto Mora, 1994, p. 55.

[53] Carta del párroco Bernardo Martínez V. al párroco Agustín Saavedra, 2 de julio de 1954, AACM, Sección ACJM, Comisión de especializaciones (campesinos).

[54] Por ejemplo, la revista *Juventud Católica* o los folletos "El suelo", "Cajas Rurales" y "Estatutos de Cajas Rurales".

[55] De esto último da cuenta la siguiente carta proveniente de Teocelo, Veracruz y publicada en *Movimiento Rural*: "Quiero decirles que el periódico *Movimiento Rural* que se sirvió enviarme, causó muy buena impresión en este pueblo de Teocelo. Los distribuí de la siguiente forma: unos a la congregación de Santa Rosa, otros a la de Tecun y la mayor parte aquí. El Sr. Párroco en el sermón del domingo, hizo mención de varios de sus artículos y dio preferencia al que se refiere a Fray Juan de

co era puesto en circulación en los momentos de culto. Estas formas de venta y distribución formaron parte del esquema de transmisión y de los usos sociales de *Movimiento Rural*.[56] El testimonio del párroco José María Robles, de Los Campos, Zacatecas, da cuenta de una de las formas en que se difundían los temas abordados en *Movimiento Rural*. En 1952, el sacerdote le comentaba a Jorge Chávez que:

> Respecto a las conferencias que doy a mis campesinos la forma es la siguiente: todos los sábados al terminar el Santo Rosario pongo a trabajar un equipo de sonido colocando la bocina hacia la calle (mi rancho es chiquito) y desde una de las piezas de la casa empezamos tocando música popular, entre la que intercalamos de vez en cuando para educar música clásica, mientras tanto vamos anunciando entre pieza y pieza el tema de la conferencia que se desarrollará; después de una media hora de música o menos, leemos simplemente algún artículo de interés general, que en muchos casos hemos tomado de *Movimiento Rural* v. gr. "Cajas populares", "El abono verde", "La producción de abono artificial", etc., pero una de las que más han gustado (quizá por el estilo de escritura) es "Los barbechos"; generalmente terminamos nuestra conferencia con otro rato de música. Como ve la forma es bien sencilla. Los domingos de 11 a 12 hacemos una cosa semejante o más bien igual, pues no difiere en nada de lo del sábado. Últimamente hemos estado anunciando la III Semana Rural Nacional que se efectuará en Guadalajara en enero de 1953.[57]

El testimonio da cuenta de la permanencia de prácticas tan antiguas como la lectura en voz alta. En efecto, la difusión a manera de conferencias y lecturas públicas, respondió a la necesidad de hacer llegar las ideas de las publicaciones católicas a los campesinos analfabetos. En otra de sus cartas, el párroco José María Robles comentaba que algunas veces no se leían los artículos tomados de las publicaciones de la ACJM, sino que él y los muchachos de la ACJM preparaban conferencias sobre los mismos. Esto demuestra la voluntad de los acejotaemeros para atraer —con los recursos disponibles— la atención del resto de los campesinos y transmitirles sus ideas. Estas formas de difusión del movimiento campesino de la ACJM se convirtieron en procesos de socialización de principios y aprendizajes.[58]

Zumárraga, que juntamente con el Virrey de Mendoza se empeñaron en sembrar y cuidar los árboles […]". "Nos escriben de Teocelo", *Movimiento Rural*, año XVI, núm. 2, octubre de 1951, p. 2.

[56] Robert Darnton propone un esquema conceptual y explicativo sobre la transmisión de los impresos, que incluye a los autores, editores, impresores, distribuidores, libreros y lectores; es decir, al proceso de composición, impresión y difusión de una obra. Todo este sistema de comunicación está determinado por las condiciones sociales, económicas y políticas de la época. Robert Darnton, "¿Qué es la historia del libro?", en *El beso de Lamourette. Reflexiones sobre historia cultural*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

[57] Carta del párroco José María Robles a Jorge Chávez, 29 de diciembre de 1952, AACM, Sección ACJM, Comisión de especializaciones (campesinos).

[58] "Cada sociedad que pervive en el tiempo afronta el problema de transmitir a las generaciones siguientes sus significaciones objetivadas. Este problema se resuelve por medio de los procesos de

En la búsqueda de las estrategias —orales o impresas— que permitieran influir en los campesinos, la ACJM diseñó y puso en práctica las llamadas "misas dialogadas", ceremonias litúrgicas cuyo objetivo era ser más comprensibles y útiles para la gente del campo. Al respecto, en abril de 1953, el párroco Fernando Arenas, de La Concepción, Zacatecas, externó su opinión a Zacarías Huicochea, entonces director de *Movimiento Rural*:

> Soy muy amigo y simpatizador del periódico [*Movimiento Rural*] y le hago mucha propaganda, pero no he podido aumentar el número de suscripciones. Pero todo se explica porque la mayoría de la gente es analfabeta, pero poco a poco se hará mucho. Mándenme por favor 50 Misas dialogadas para campesinos. Abusando de la confianza me voy a permitir una indicación. Ojalá nunca se salieran del marco que se fijaron desde un principio: servir al campesino. Todos los libros, revistas y periódicos que existen de cualquier materia que traten, ya sea religiosa o profana, son escritos por gente instruida, para gente de ciudad. Y a los campesinos, gente ruda, y a los que trabajamos con campesinos ni el mundo nos hacen. Puedo decir que, en México, en todo lo que yo he podido leer de libros y revistas para campesinos, no he encontrado nada. ¡Cosa rara! ¡Ni libros para predicar al campesino existen! Como todos los escritores viven en ciudades siempre se fingen un público de lectores instruidos y cultos: estudiantes, profesionistas, empleados, banqueros y a lo sumo de obreros, pero nada más. El mismo Secretariado Social anda muy por las nubes. Ustedes son los únicos que se han preocupado por llegar al alma del campesino y lo han logrado. La Misa dialogada para campesinos está sublime y a ellos les encanta porque "esta si es nuestra", me dijo uno, que nos tráin [sic] unos libros que ni entendemos. Lo mismo podría decirle del periódico de aquellos que lo reciben. La lástima sería que poquito a poco también ustedes se fueran olvidando de los campesinos elevándose mucho en el lenguaje o tratando pura cosa vaga o cosas que solo interesaran a los que los rodean. De todo corazón pido a Dios N.S. se digne bendecir sus trabajos para su mayor gloria y bien de los campesinos.[59]

---

socialización, es decir, los procesos por los que cada nueva generación es enseñada a vivir según las reglas y programas institucionales de dicha sociedad. La socialización puede, por supuesto, ser descrita psicológicamente como un proceso de aprendizaje. La nueva generación es iniciada en los significados de la cultura, aprende a participar en las labores establecidas y a aceptar tanto los papeles como las identidades que configuran su estructura social. La socialización tiene, sin embargo, una dimensión crucial que no podremos captar adecuadamente si nos referimos solamente a un proceso de aprendizaje. El individuo no solo aprende los significados objetivados, sino que además se identifica con ellos. Los hace *suyos*, los convierte en sus significados. Se convierte no solo en alguien que posee esos significados, sino quien los representa y los expresa. El éxito del proceso de socialización depende del establecimiento de una simetría entre el mundo objetivo de la sociedad y el mundo subjetivo del individuo". Peter Berger, "Religión y construcción del mundo", en Joan Vendrell Ferre (comp.), *Teoría social e historia. La perspectiva de la antropología social*, México, Instituto Mora, 2005, pp. 119-120.

[59] Carta del párroco Fernando Arenas a Zacarías Huicochea, 7 de abril de 1953, AACM, Sección ACJM, Comisión de especializaciones (campesinos).

Así, las "misas dialogadas" fueron una estrategia con la que la ACJM trató de hacerse más comprensible a los campesinos, adaptándose a su lenguaje y a su manera de ver el mundo.

La documentación de la ACJM contiene testimonios de campesinos que agradecían a la dirigencia del movimiento los consejos sobre agricultura que se publicaban en *Movimiento Rural*, y aseguraban que los habían llevado a la práctica con mucho éxito. No obstante, también existieron casos cuyos resultados fueron adversos. En la carta anterior, por ejemplo, el párroco Fernando Arenas afirmaba que el alcance de *Movimiento Rural* era escaso debido al analfabetismo de los campesinos. De manera similar, en otras de las cartas que recibía la dirigencia del movimiento, miembros de la ACJM aseguraban que de nada servía regalar el periódico *Movimiento Rural* porque a los campesinos no les interesaba leer. En palabras de un acejotaemero de Tamazulita, Jalisco, la labor de la organización se asemejaba a una "prédica en el desierto":

> Es una lástima, sí, una lástima muy grande ver que nuestros coterráneos se niegan a seguir las sugerencias dadas por hombres probos y experimentados en materia agraria; sacarlos de lo rutinario es imposible, mejor dicho, "predicar en el desierto", me pasma verdaderamente mirar vuestro tesón, ¡ojalá que con constancia alcance a convencer a nuestros campesinos y que, por medio de vuestros consejos mejoren su condición social y económica![60]

Más allá del alto índice de analfabetismo entre los campesinos, o de su desinterés,[61] el testimonio anterior revela el desencuentro entre dos grupos del mundo rural. Por un lado, el católico de clase media rural-provincial, formado en los dogmas de la religión, activo en la vida parroquial y cuya conciencia lo impelía a buscar el "mejoramiento moral y material" de su entorno; frente a un sector más bajo y popular, carente de instrucción, mínimamente formado en la parte más dura de la doctrina católica, apegado a los métodos agrícolas más tradicionales y, la mayoría de las veces, reacio al cambio.

Los miembros de la ACJM estuvieron también motivados por una serie de problemáticas que, desde su óptica, menguaban "la vitalidad y la salud" de su ambiente. Alrededor de 1953, algunas de las cartas recibidas por la dirigencia del movimiento campesino de la ACJM señalaban un descenso en el número de ejemplares ven-

[60] Carta de Luis Ruelas a Jorge Chávez, 20 de marzo de 1953, AACM, Sección ACJM, Comisión de especializaciones (campesinos).

[61] Otro de los testimonios sobre los resultados adversos de la ACJM entre los campesinos: "de paso haré de tu conocimiento que son muy pocas las esperanzas que dan nuestros consejos. A nadie le gusta leer, de tal suerte que resulta punto menos que inútil el regalarles el interesante periodiquito [*Movimiento Rural*]. Mas no importa, seguiremos en la lucha, y Dios se encargará de hacer que nuestro trabajo fructifique". Carta sin nombre y sin lugar de origen dirigida a Jorge Chávez, 16 de febrero de 1953, AACM, Sección ACJM, Comisión de especializaciones (campesinos).

didos de *Movimiento Rural*, así como el desconcierto en los grupos parroquiales debido a la ausencia de una parte considerable de campesinos que "salían a buscar la vida". Desde la década de 1940, la industrialización de las ciudades, junto con el empobrecimiento de los pequeños productores, habían originado un aumento en la migración de los campesinos hacia los centros urbanos y hacia Estados Unidos. Los testimonios revisados permiten conocer la percepción que tuvieron los miembros de la ACJM sobre este proceso del campo mexicano. Sin duda, la carta que Luis Ruelas, de Tamazulita, Jalisco, envió a Jorge Chávez es la más significativa:

> Hablando de la fiebre que azota a nuestra Patria, o sea la monomanía de salir a buscar el cotidiano pan al extranjero, creo pertinente, como ya en otra dije, que ustedes que por la gracia de Dios sabéis hablar, hagan llegar su consejo a todos nuestros hombres haciéndoles comprender todo el mal que puede sobrevenirles tras el dorado sueño del dinero neoyorkino. Entre los daños que pueden recibir enumeramos los siguientes: 1a. Pérdida de la fe, 2ª. Pérdida de sus familias, 3ª. Pérdida del amor al terruño, 3ª. Abominación al trabajo de la tierra.[62]

En el testimonio de Luis Ruelas se sintetizan varias de las representaciones que caracterizaron a los católicos de clase media rural-provincial. En primer lugar, la vinculación de la vida estadounidense con la pérdida de la fe católica y, como consecuencia, la adopción de concepciones materialistas o la práctica del protestantismo. En segundo, se encuentra el valor de la familia y el apego al lugar de origen, a la tierra que se trabaja, el amor a la *patria chica* que da cobijo y sustento.

Por otra parte, debe recordarse que, desde la década de 1940, la revista *Acción* había señalado los vicios que, desde la óptica de la ACJM, inundaban el ambiente rural. Estas opiniones fueron interiorizadas por los acejotaemeros, y de ello es ejemplo la carta que, a principios de 1957, Abraham Bravo, de Jacona, Michoacán, envió a Jorge Chávez:

> Los problemas que más reinan entre nuestros campesinos son: la ignorancia, el alcoholismo, y hasta la prostitución empieza a reinar en este ambiente. La ignorancia: La mayoría de nuestros jóvenes campesinos son gente humilde que no terminó ni su primaria, otros no conocieron ni la escuela, por lo que, de moral, no saben ni cero. El alcoholismo: nuestros jóvenes ganan de 10 a 12 pesos diarios, a los que algunos no dan en su casa ni la mitad, haciendo de lo que dejan, el sustento del alcohol. La prostitución: nuestros jóvenes, durante sus labores, hablan más inmoralidades que de cosas buenas, lo que tiende a excitarles la sexualidad, y teniendo lo que dejan para sus gastos, que son cinco o seis pesos, se van a satisfacer sus deseos a casas de perdición, las que tuercen, llevando a veces a compañeros que seducen y los encaminan al vicio. (Esto sucede con los jóvenes, fuera de nuestro grupo.) Así es que, quisiera si me hace

[62] Carta de Luis Ruelas a Jorge Chávez, 20 de marzo de 1953, AACM, Sección ACJM, Comisión de especializaciones (campesinos).

> el favor de indicarme cuál sería la forma más práctica y segura, de empezar a combatir estos vicios que son un verdadero problema.[63]

Esta carta muestra de manera excepcional algunas de las representaciones de los acejotaemeros. En el nivel más superficial se encuentra la alusión a los tres problemas principales del ambiente campesino: la ignorancia, el alcoholismo y la prostitución. En un nivel más profundo se aprecia que los tres problemas confluyen en uno solo, es decir, en la falta de moralidad entre los jóvenes del campo. Además, es significativo que la carta enfatice la función de la ACJM como resguardo de los jóvenes ante los "vicios del ambiente". Como muchos acejotaemeros, Abraham Bravo solicitaba que se le aconsejara sobre cómo debía enfrentar tales problemáticas. La respuesta de la dirigencia del movimiento campesino de la ACJM fue —en este y otros casos similares— fomentar del deporte. Por medio de esta estrategia, la organización preveía dos efectos positivos. El primero era que el deporte afianzaría la unidad entre los jóvenes campesinos y los mantendría ocupados en sus momentos de descanso, apartándolos de las cantinas y de los prostíbulos. En segundo lugar, y como consecuencia de la falta de afluencia a dichos lugares, se esperaba que esteos se vieran obligados a cerrar sus puertas en un corto tiempo. Con el propósito de alentar el deporte, la organización comenzó a realizar concursos nacionales de charrería, carreras de atletismo y los Juegos Nacionales de la ACJM.

Otra de las vertientes asequibles a través de la documentación del movimiento campesino de la ACJM corresponde a la ayuda técnica brindada por la organización, la cual es indicio de que, además de los principios y aprendizajes socializados por los acejotaemeros, estos obtuvieron beneficios concretos relacionados con su actividad agrícola. Por medio de los jefes de campesinos, los acejotaemeros conseguían semillas, fertilizantes u orientación sobre cómo hacer rendir mejor sus cosechas. La ACJM consideraba que la gente del campo debía ser orientada para que, por sí misma, pudiera superar la situación de miseria que la apremiaba. La idea que subyacía en esta propuesta era que los campesinos no debían esperar siempre soluciones de parte de los gobiernos, ya que estas podían surgir de la misma sociedad, proceso en el que la Iglesia pretendía ocupar un lugar preponderante.

En enero de 1953, Tomás Martínez, campesino de San Bartolo del Pino, Querétaro, le escribía a Jorge Chávez que "debido a la escasez de escuelas agrícolas en nuestra región carecemos de conocimientos, por eso me alojo en ustedes".[64] Tomás Martínez daba las gracias porque había recibido la cartilla *El Suelo*, la cual ya se encontraba estudiando, y solicitaba que después se le mandara la que trata-

[63] Carta de Abraham Bravo a Jorge Chávez, 10 de enero de 1957, AACM, Sección ACJM, Comisión de especializaciones (campesinos).

[64] Carta de Esteban Garay a Jorge Chávez, 10 de marzo de 1953, AACM, Sección ACJM, Comisión de especializaciones (campesinos).

ba sobre el abono artificial.[65] Pedía también que se le enviara medio kilo de maíz híbrido, pues había tenido conocimiento de él en *Movimiento Rural*, y agregaba que estaba poniendo en práctica las técnicas de cultivo que allí se aconsejaban. De manera similar, en marzo del mismo año, Esteban Garay, miembro del movimiento campesino de la Unión de Católicos Mexicanos (UCM) en Fresnillo, Zacatecas, felicitaba a Jorge Chávez por:

> la colaboración que ha tenido fomentar el periódico *Movimiento Rural,* que este grupo de AC [Acción Católica] de Santa Cruz lo hemos recibido con cariño por las formas provechosas que hemos tenido de este periódico, que para nosotros los campesinos nos hacía bastante falta y les deseamos que sigan trabajando con todo éxito porque en verdad han hecho muy bien orientarnos en la forma que lo han hecho, les estamos muy agradecidos. Dios les ha de pagar todo esto que han hecho por los campesinos. Señor Director queremos nos haga favor si el tiempo se lo permite, perdonándonos la molestia, si usted conoce por aquí en México una agencia que tenga incubadoras porque nosotros queremos dedicarnos a la avicultura y nosotros queremos comprar una planta avícola chica, la queremos de 100 huevos.[66]

En efecto, la jefatura de campesinos de la ACJM daba respuesta a las cartas en las que le solicitaban información sobre los cultivos, tipos de suelo, venta de semillas, fertilizantes y equipo técnico agrícola.

Por otra parte, en relación con la Escuela Granja Vasco de Quiroga, en junio de 1955, Jorge Chávez le expresaba a Pablo Estrada, jefe diocesano de campesinos en Querétaro, que:

> Aprovechando la oportunidad quiero tratarte algo de la escuela de Tenancingo [escuela Vasco de Quiroga], que por las noticias que hemos publicado en el periódico [*Movimiento Rural*] creo ya estarás bien enterado. Se trata de que veas qué posibilidad hay de que uno o varios muchachos pudieran tomar algunos de los cursos que empiezan el próximo 15 de julio sobre avicultura, apicultura, cría de cerdos, industria de la seda, mecánica agrícola y agricultura en general, pues los resultados obtenidos hasta hoy han sido magníficos, ya que además de la preparación técnica que se les proporciona, salen con una clara visión de la labor apostólica que debe desarrollarse en el campo; así muchos de los que han pertenecido, ahora son los primeros organizadores de sus grupos de campesinos. Que sea difícil conseguir quien pueda cubrir la cuota es muy cierto, pero pueden solicitar con los pequeños o grandes agricultores o bien con las comunidades agrarias, les concedan becas para realizar esos estudios. Esto en otras partes ya se ha hecho. Ánimo pues y ojalá que uno o más muchachos inicie esos cursos.[67]

[65] Estas cartillas estaban publicadas por el Consejo Nacional de Campesinos de la Acción Católica. Otros títulos eran: *Conservación de la tierra* y *Abonos mejoradores y ayuda*s.
[66] Carta de Esteban Garay a Jorge Chávez, 10 de marzo de 1953, AACM, Sección ACJM, Comisión de especializaciones (campesinos).
[67] Carta de Jorge Chávez a Pablo Estrada, 15 de junio de 1955, AACM, Sección ACJM, Comisión de

Como se mencionó en el apartado anterior, la escuela Vasco de Quiroga cubría la formación técnica y religiosa que los dirigentes campesinos debían adquirir. Igualmente, el testimonio da cuenta de que —como ya se indicó— cuando los jóvenes no podían cubrir su estancia en la escuela, recurrían al apoyo económico de algunos agricultores.

En otras diócesis hubo esfuerzos para fundar escuelas similares. En marzo de 1957, Aureliano Burciaga Acosta, jefe diocesano de campesinos en Durango, informaba a Jorge Chávez lo siguiente: "Definitivamente, Dios mediante nuestra Escuela para Dirigentes Campesinos empezará a funcionar el próximo mes de mayo, únicamente esperamos formar el comité respectivo para mandarte el reglamento o bases, para ver cuál ayuda nos va a prestar esa Jefatura Nacional".[68] A pesar del ánimo de la diócesis de Durango, en una carta posterior, Burciaga Acosta informó a Jorge Chávez que el proyecto de la escuela se había aplazado debido al escaso financiamiento con que contaban. En este tipo de casos, o ante la imposibilidad de asistir a la escuela Vasco de Quiroga, la jefatura nacional de campesinos de la ACJM aconsejaba que los muchachos fueran llevados a algunas granjas en las que los propietarios ofrecían enseñarles agricultura, avicultura, apicultura, sericultura y ganadería. Solo en algunas de estas granjas la enseñanza era gratuita; si no era así, algunos de los jóvenes que asistían a ellas recurrían a alguien que pudiera becarlos.

Consideración final

El movimiento campesino de la ACJM es prueba del interés de un sector de los seglares y clérigos mexicanos por mantener en pie la presencia y la influencia de los preceptos católicos en la sociedad, a pesar de la consolidación de un Estado que, en términos formales, había limitado de manera considerable la movilidad de la Iglesia. El movimiento campesino de la ACJM fue una obra de apostolado, es decir, de recristianización social. Para la ACJM, el campo mexicano fue el espacio ideal para la puesta en práctica de la doctrina social de la Iglesia y, por consiguiente, para la realización del orden social cristiano. En el proceso de consolidación del carácter laico del Estado posrevolucionario y del avance de la secularización social, el campo mexicano fue visto como el bastión católico que preservaría la autoridad y los preceptos de la Iglesia, como el resguardo del catolicismo y el "alma nacional".

Ya en la década de 1950, en el marco del resquebrajamiento del *modus vivendi* entre la Iglesia y el Estado, el movimiento campesino de la Acción Católica buscó consolidarse como una solución integral frente a los problemas que aquejaban a los campesinos y que el Estado posrevolucionario no había resuelto del todo.

especializaciones (campesinos).

[68] Carta de Aureliano Burciaga Acosta a Jorge Chávez, 1 de marzo de 1957, AACM, Sección ACJM, Comisión de especializaciones (campesinos).

De esta manera, el catolicismo fue presentado como la condición esencial para el progreso nacional, puesto que proveía los bienes espirituales y materiales que requerían los habitantes del campo. En estos años, y aún con un marcado tono integralista, la Acción Católica desplegó una serie de estrategias —publicaciones, semanas rurales, cajas populares, escuelas agrícolas— que le permitieron decir que tenía una solución concreta, práctica y científica para resolver los problemas de los campesinos mexicanos.

Hasta ahora es complicado detallar el efecto y el grado de organización que en cada región del país presentó este movimiento; el cual estuvo conformado, en su mayoría, por un tipo social que he denominado como el católico de clase media rural-provincial. Si bien este movimiento no provocó una transformación radical de las condiciones del campo mexicano, sí detonó un conjunto de acciones que tuvieron como objetivo evangelizar, moralizar y dotar a los habitantes del campo de los conocimientos técnicos y del crédito que difícilmente ponían a su disposición los distintos gobiernos. Esta respuesta católica a los problemas del campo mexicano representó no solo un proyecto de nación desde lo rural y un intento de instauración del orden social cristiano, sino una labor que pretendió atender los espacios, las necesidades y las demandas sociales que el Estado posrevolucionario no había podido atender y solucionar en su totalidad.

Bibliografía

La Acción Católica Mexicana hoy, México, Comisión de Formación de la Junta Nacional de la ACM, 2010.

Aspe Armella, María Luisa, *La formación social y política de los católicos mexicanos, La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2008.

Augulhon, Maurice, *Historia vagabunda. Etnología y política en la Francia contemporánea*, México, Instituto Mora, 1994.

Berger, Peter L., "Religión y construcción del mundo", en Joan Vendrell Ferre (comp.), *Teoría social e historia. La perspectiva de la antropología social*, México, Instituto Mora, 2005.

Bourdieu, Pierre, "Génesis y estructura del campo religioso", en *La eficacia simbólica: religión y política*, Buenos Aires, Biblos, 2009, pp. 45-84.

Blancarte, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Caspistegui, Francisco Javier, "La 'Vendée' en las culturas políticas de la España decimonónica", *Memoria y Civilización*, núm. 15, 2012, pp. 319-336.

Darnton, Robert, "¿Qué es la historia del libro?", en *El beso de Lamourette. Reflexiones sobre historia cultural*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 115-146.

Gardet, Mathias, "Jeunesse d'Église, Jeunesse d'Etat au Mexique 1929-1945", tesis doctoral, París, Université de Paris I, 1996.

Lester Reich, Peter, *Mexico's Hidden Revolution: The Catholic Chuch in Law and Politics since 1929*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1995.

Medin, Tzvi, *El sexenio alemanista. Ideología y praxis política del alemanismo*, México, Era, 1990.

Medina Peña, Luis, *Historia de la Revolución Mexicana. Del cardenismo al avilacamachismo*, México, Colegio de México, 1984.

Moreno Chávez, José Alberto, *Devociones políticas. Cultura católica y politización en la arquidiócesis de México, 1880-1920*, México, El Colegio de México, 2013.

Negrete, Martaelena, *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México 1930-1940*, México, El Colegio de México/Universidad Iberoamericana, 1988.

Pacheco, María Martha, *La Iglesia católica en la sociedad mexicana, 1958-1973*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2005.

Pellicer de Brody, Olga y José Luis Reyna, El *afianzamiento de la estabilidad política*, México, El Colegio de México, 1978.

Poulat, Émile, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La "Sapinière" (1909-1921)*, París, Casterman, 1969.

Poulat, Émile, *Le catholicisme sous observation du modernisme à aujourd'hui*, París, Édtions du Centurion, 1983.

Serrano Álvarez, Pablo, "El sinarquismo en el Bajío mexicano (1934-1951). Historia de un movimiento social regional", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. 14, 1991, pp. 234-235.

Tiberghien, Pierre, *Apostolado conquistador: la especialización de la Acción Católica*, México, Consejo Central de la Acción Católica Mexicana, 1946.

Warman, Arturo, *Los campesinos: hijos predilectos del régimen*, México, Nuestro Tiempo, 1972.

Revistas

Acción
Christus
Mi Rancho
Movimiento Rural

Pensamientos laicos de docentes católicos

Memorias de un movimiento seglar*

Margarita Pérez Caballero**

Incursionar en las memorias de los precursores del movimiento seglar Equipos Docentes de México (Edom), fundado en 1965, es abrir una ventana a las ideas progresistas del catolicismo mexicano y su relación con la laicidad educativa del país. La emergencia del movimiento nos remonta a la Francia de finales de la Segunda Guerra Mundial, donde se conformó el movimiento católico laico Equipes Enseignantes —que más tarde adquirió carácter internacional y pervive hasta la fecha—. El propósito del movimiento es "educar a la luz del Evangelio" en escuelas públicas sin contravenir la laicidad. De ahí la necesidad de contextualizar el ambiente de secularización y los procesos de laicización educativa imperantes en ambos países, al menos someramente, para comprender cómo se gestó una forma particular de religiosidad dentro de un contexto laico, a veces incluso anticlerical, como la escuela pública en México.

El grupo estaba integrado por docentes que se empeñaron en impulsar sus preceptos religiosos en las escuelas públicas donde laboraban, a pesar de la laicidad e incluso a favor de esta, construyendo vínculos no dogmáticos entre su labor educativa y su experiencia de fe. En este ambiente, los *equipistas*, como se han denominado a sí mismos, resignifican sus experiencias religiosas adquiridas en el ámbito privado para trasladarlas al ambiente laico del aula, donde, al menos de manera explícita, no hay cabida para los compromisos ideológicos propios de la fe. Su permanencia en México, desde mediados de la década de 1960 ha dado la pauta para conformar un grupo de pertenencia al margen de los parámetros hegemónicos educativos y religiosos de México, en pos de una sociedad más justa. Edom es un movimiento cuya historicidad ha sido posible reconstruir siguiendo la perspectiva de trabajo de memoria, donde se rememoran aconteci-

* Este texto es resultado de mi tesis doctoral, realizada en el Departamento de Investigaciones Educativas del Cinvestav, bajo la dirección de la doctora Eugenia Roldán Vera y con el apoyo de una beca Conacyt.

** Departamento de Investigaciones Educativas-Cinvestav.

mientos afectivos trasladados posteriormente al ámbito intelectual por medio de la narración.[1] La selección del modelo historiográfico del pasado reciente, y del trabajo de memoria como herramienta teórico-metodológica, obedece a que los recuerdos de experiencias y acontecimientos han sido reconstruidos considerando la percepción de sus fundadores, además de corresponder temporalmente a la segunda mitad del siglo XX.

Estos recuerdos, transmitidos de generación en generación, han introyectado características identitarias acordes a su grupo de pertenencia,[2] lo cual los ha llevado a reconocerse y ser reconocidos como *equipistas*: un grupo de docentes que no comulga con ciertas formas tradicionales del quehacer educativo, ni con las prácticas del catolicismo conservador y, en consecuencia, pugna por un tipo diferente de educación y de religiosidad. Sus características particulares se conjugaron con líneas de pensamiento progresistas dentro del catolicismo y con modelos alternativos de educación, los cuales fueron acordes con los criterios modernizadores del Concilio Vaticano II. Entre ellos, dar un nuevo sentido a los proyectos educativos católicos.

Inicio presentando el contexto de formación del grupo y las influencias ideológicas de la época en Francia y México. En el siguiente apartado describo las características particulares de Edom, así como la opción preferencial por los pobres como un elemento de su enfoque católico progresista de la educación. Por último, sugeriré algunos resultados preliminares que dan la pauta para reconocer una forma particular de concebir y ejercer la docencia en la educación pública, impulsada por los preceptos religiosos de la teología de la liberación.

Movimientos católicos laicos: La fe se mueve a la izquierda

La laicidad educativa de cada nación está ligada a su propia historia, a su concepción de Estado y a las representaciones sobre el concepto de laico que en cada una se hayan forjado. Dicha laicidad se construye de forma cualitativamente diferente y puede acentuarse en mayor o menor medida de acuerdo con el ambiente de secularización de cada época.[3] En Francia, el proceso de laiciza-

[1] Paul Ricoeur, *La memoria, la historia y el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

[2] Julio Arostegui, "El tiempo presente como tema de investigación histórica y como problema didáctico", s.f., disponible en: http://www.fedicaria.org/miembros/nebraska/jaca07/1_AROSTEGUI.pdf, María Mudrovcic, "Algunas consideraciones epistemológicas para una historia del presente", *Revista Hispania Nova*, núm. 1, 2000, disponible en: http://hispanianova.rediris.es/general/articulo/013/art013.htm, Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2000.

[3] Las fronteras entre lo secular y lo clerical están determinadas por el contexto cultural y religioso vigente, debido a que el proceso de secularización y la construcción de marcos jurídicos e institucionales laicos se han supeditado entre sí en continuo debate, académico y político, hasta nuestros días. Nora Pérez Rayón, "El anticlericalismo en México. Una visión desde la sociología histórica".

ción educativa se vio afectado por conflictos de anticlericalismo en diferentes momentos de su historia; aminorados en el primer tercio del siglo XX debido a la memoria de coexistencia en batalla de laicos y clérigos durante la Primera Guerra Mundial. Más tarde, al finalizar la Segunda Guerra Mundial, el Estado laico francés y la Iglesia católica acordaron que todas las escuelas públicas debían ofrecer enseñanza religiosa al interior de la escuela, o en otros lugares dispuestos por el clero, pero fuera de los horarios de enseñanza escolar. Así, para 1959 se permitiría a casi todas las escuelas públicas conservar su aspecto confesional católico. Este proceso no transgredía la noción francesa de laicidad, según Jean Baubérot "hasta mediados de la década de 1980, lo conflictivo en materia de laicidad era el subsidio público, bajo contrato, a las escuelas privadas",[4] por lo que era común mirar el acompañamiento religioso en instituciones escolares laicas.

En ese contexto francés se formó el movimiento católico laico Equipes Enseignantes, el cual se remonta a 1937 cuando el padre Michel Duclercq, párroco de la ciudad de Amiens, interesado en aspectos educativos del ámbito público, empezó a acompañar en su fe a un grupo de estudiantes normalistas pertenecientes al movimiento católico laico Juventud Estudiantil Cristiana (JEC). Dicha labor lo colocaría hacia 1939 como asesor nacional de una ramificación de la JEC denominada Juventud Estudiantil Cristiana Femenina-Escuela Primaria Superior (JECF–EPS), "un movimiento particularmente adaptado a las aspiraciones y potencialidades de las estudiantes".[5] El padre Duclercq y las normalistas iniciaron una labor pastoral-educativa en la comunidad, guiados fundamental y paradójicamente por la convicción de hacer vida el Evangelio sin contravenir la laicidad educativa. La formación de estas primeras integrantes del movimiento fue dual: como cristianas pertenecientes al JECF–EPS, y como docentes formadas en escuelas normales laicas, "cuya preparación de cuatro años a través de becas, las convertía en maestras para pobres".[6] El desafío era ser cristiano en un ámbito laico, teniendo como punto de partida la realidad social, política, familiar y religiosa de cada localidad de adscripción. Su labor se centró en las escuelas públicas, por considerarlas escuelas para pobres y por ser, precisamente, laicas; esto en Francia representaba un reto, más no un impedimento legislativo, además cons-

Sociológica, núm. 55, 2004, disponible en: http://www.revistasociologica.com.mx/numeros/55.html

[4] Jean Baubérot, "Transferencias culturales e identidad nacional en la laicidad francesa", en Roberto Blancarte (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008, p. 55.

[5] Mauricio Cusin, "Intuiciones", *Al Educador* (33), *Publicación de los Equipos Docentes de América Latina*, 2006, (p. 5). El padre Mauricio Cousin fue asesor continental de los Equipos Docentes de América Latina, sus aportaciones en las publicaciones del movimiento se realizaron a partir de notas y charlas del P. Juan Dumont, cofundador de *Equipes Enseignantes* y asesor espiritual de Equipos Docentes de Perú.

[6] *Aportes Educativos, Revista de las Comunidades Cristianas de Equipos Docentes del Perú*, núm. 93, agosto de 2006.

tituyó un giro de pensamiento progresista de la Iglesia católica, una institución tradicionalmente conservadora.

En 1940, debido a la invasión alemana, Duclercq se retiró a la ciudad de Clemont-Ferrand, en el centro de Francia, conocida como "zona libre". Desde ahí saldría, en 1942, el primer número de un boletín con el nombre de *Vie Enseignante*, el cual a un año de su publicación alcanzó 1500 suscriptores[7]. En 1944, tras la liberación de Francia por las fuerzas aliadas, regresó a París, donde instaló el Secretariado Jeunes Enseignantes y un año después, al finalizar la guerra, el movimiento se transformó en Equipes Enseignantes. Para 1946 se integraron al movimiento Elena Prouët, maestra de jardín infantil en Ruan, y el sacerdote Jean Dumont, normalista de Borgoña, quienes apoyaron incondicionalmente al padre Duclercq en la expansión de los Equipes Enseignantes hacia Alemania del Este (comunista), Bélgica, España (durante la dictadura de Franco), Inglaterra, Italia y Portugal (antes de la Revolución de los Claveles), para continuar más adelante en algunos países de África, como Argelia y Ruanda. En este último país se llegaron a formar 300 equipos base (grupos de no más de diez maestros que laboraban en el mismo centro educativo). "Muchos maestros y maestras de los Equipos Docentes de Francia se fueron a trabajar con sus colegas de África negra (1960), y otros apoyaron la expansión hacia América Latina, de tal forma que para 1986 eran ya más de veinte países integrados al movimiento.[8]

Por otra parte, para comprender las circunstancias de laicidad prevalecientes en México en el momento de la expansión de los Equipes Enseignantes a América Latina, habrá que remontarse a las primeras décadas del siglo XX, cuando en la Constitución de 1917 se estableció la laicidad de la educación; entendida esta como la prohibición de la enseñanza de religión en las escuelas públicas y la restricción a las corporaciones religiosas para tener escuelas. Esa legislación marcó la división entre el Estado mexicano y las prácticas y creencias religiosas, al tiempo que lo responsabilizó de mantener las instituciones educativas públicas ajenas a las religiones.[9] El Estado se encargó, entonces, de garantizar la libertad de conciencia, antes cimentada "en dogmas o doctrinas que tienden a imponer *a priori* un cierto punto de vista y un juicio moral sobre asuntos del mundo".[10] En la década de 1920 el tema educativo fue central para la conformación del Estado mexicano y su visión de nación. La misión adjudicada al profesor se concentró en la lucha contra el fanatismo: "los maestros tenían que inculcar el patriotismo en contra de

[7] Publicado por primera vez en *Partie Prenante*, núm. 5, mayo 1983.
[8] Mensaje del padre Duclercq pronunciado en el IV Encuentro Mundial de Equipos Docentes, julio de 1986.
[9] Adelina Arredondo, "De la secularización a la laicidad educativa en México", *Historia de la Educación, Sociedad Argentina de Historia de la Educación*, vol. 15, núm. 2, 2014, pp. 140-167.
[10] Carlos Ornelas, "La CEM y la educación laica", *Excélsior*, 15 de mayo de 2013, disponible en: http://www.excelsior.com.mx/opinion/carlos-ornelas/2013/05/15/899172

los tres enemigos poderosos de la patria: 'el clero, la ignorancia y el capital'".[11] La laicidad se tradujo en anticlericalismo radical en varias regiones del país durante la mayor parte del siglo XX, sobre todo en las esferas sociales y culturales "burguesas", caracterizadas por un mayor rechazo a la intromisión del poder eclesiástico en el campo público de la sociedad civil o del Estado.

De acuerdo con Roberto Blancarte,[12] la doctrina social cristiana[13] implementada en México por el catolicismo conservador para preservar las prácticas de culto y las convicciones religiosas, pretendió la unidad del enfoque político y religioso de todo el país dentro de un proyecto de cristianismo social. Las acciones de la doctrina social cristiana y el anticlericalismo del Estado llegaron a su punto de crisis en la época posrevolucionaria con la promulgación de la Ley Calles en 1926. Esta legislación contempló, entre otras cosas, el cierre de conventos y escuelas católicas, así como la expulsión de religiosas y sacerdotes extranjeros, desencadenando la primera Guerra Cristera (1926-1929). Así, la laicidad educativa promulgada desde 1926 fue relativa, dado que en México se estableció subrepticiamente un pacto de convivencia pacífica acordado desde las cúpulas para dar fin a la Guerra Cristera: el *modus vivendi*.

Después de la guerra, la participación del laicado, y de algunos sacerdotes pertenecientes al bajo clero, dio un giro y se inició un camino de autonomía, es decir, al margen de los lineamientos establecidos por una jerarquía eclesial disminuida a raíz de los arreglos celebrados para dar fin al conflicto bélico.[14] El alto clero intentó controlar el empoderamiento de los seglares a través de la formación del organismo denominado Acción Católica Mexicana,[15] pero esta asociación no fue suficiente para contener, por un lado, el creciente descontento de viejos cristeros inconformes y, por otro, el rechazo de la jerarquía por la educación tanto sexual como socialista, dando paso a "La Segunda" (1934-1938), en alusión a una supuesta continuidad de la primera Guerra Cristera.

Aun cuando el nuevo conflicto también se dio en defensa de la fe, no tuvo la anuencia de los jerarcas de la Iglesia y solo contó con el apoyo de un puñado de párrocos locales y algunos levantamientos de poca relevancia en el ámbito polí-

[11] N. Pérez Rayón, *op. cit*.
[12] Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, México, Fondo de Cultura Económica/Colegio Mexiquense, 1992.
[13] Corriente de pastoral social iniciada por el papa León XIII, mediante la encíclica *Rerum novarum* (1891). Tiempo después tuvo como principal finalidad contrarrestar la creciente fuerza del socialismo y los nacionalismos en la Europa de finales del siglo XIX. Renée de la Torre, *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*, México, Fondo de Cultura Económica/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2006.
[14] Jean Meyer, *La Cristiada. 1. La guerra de los cristeros*, México, Siglo XXI, 1997.
[15] Martha Pacheco, "Panorama de la Iglesia católica mexicana (1955-1973)", *Estudios*, núm. 72, 2005, pp. 65-99, disponible en: http://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/72/MaMarthaPachecoPanoramadelaiglesia.pdf

tico nacional.[16] Sin embargo, su trascendencia radica en que se multiplicaron y evidenciaron las muestras de desacato directo al papa al interior del catolicismo mexicano. ¿En qué consistió dicho desacato? Contrario al mandato pontificio de Pío XI, mediante las encíclicas *Acerva Animi Anxitudo* (1932) y *Firmissimam Constantiam* (1937), donde se llamaba a la paz y el orden, condenando toda insurrección violenta so pena de excomunión; no obstante, los laicos continuaban tomando las armas y los párrocos desoían las indicaciones de guardar silencio respecto al levantamiento, al tiempo que administraban la comunión a los rebeldes. Esto derivó en la proliferación de logias y sectas, así como de seguidores de masones y protestantes, e incluso en el ateísmo derivado de la pérdida de fe.[17]

El trasfondo educativo del nuevo arreglo es lo que Soledad Loaeza llamó la etapa de la "complicidad equívoca" (1940-1960), que alude al término empleado originalmente por Juan Linz para referirse a "la capacidad de la Iglesia española, durante el franquismo, para aprovechar todas las ventajas que le dio el Estado, sin renunciar a sus privilegios y a su predominancia social".[18] De acuerdo con Loaeza, mediante dicha complicidad "la Iglesia ofreció colaborar con el Estado y abandonar la cuestión social a cambio de que el Estado fuera tolerante y que no aplicara las leyes concernientes a la educación laica".[19] A raíz de ese pacto cobró relevancia la participación de los laicos en asuntos de la Iglesia, incluso más allá de lo pastoral, al convertirse en el "as bajo la manga" del clero secular en cuestiones políticas, aunque al mismo tiempo el laicado cobraba autonomía haciendo cada vez más difícil su control.

Más tarde, y volviendo al ámbito internacional, la tradicional facultad de la Iglesia para educar —entendida esta como catequizar, evangelizar y formar clérigos— se debatió por primera vez de manera oficial durante el Concilio Vaticano II (1962-1965). El resultado del debate amplió la visión de escuela católica y la conceptualizó como educación cristiana, volviendo la mirada hacia la educación superior como "el punto donde deberían converger la fe y la razón encaminadas a la 'verdad'".[20] Se habló de colaboración entre escuelas católicas y públicas, enfatizando la importancia del laico y, por lo tanto, de la formación cristiana de los maestros. El objetivo cambió de centro y se enfocó en "crear líderes seguros y firmes en

[16] Los levantamientos se registraron de forma aislada en algunas localidades del país, principalmente en los estados del centro.
[17] J. Meyer, *op. cit.*
[18] Víctor Muro, "La Iglesia ante la movilización social en el México contemporáneo: una perspectiva teórica", en Víctor Muro y Manuel Canto Chac (comps.), *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*, México, El Colegio de Michoacán/UAM-Xochimilco, 1991, p. 164, disponible en: http://148.206.107.15/biblioteca_digital/capitulos/172-2973vql.pdf
[19] R. de la Torre, *op. cit.*, p. 40.
[20] Valentina Torres Septién, "Iglesia y educación en el siglo XX", en José Legorreta, *La iglesia católica y la política en el México de hoy*, México, Universidad Iberoamericana, 2000, p. 230.

el pensamiento cristiano [...] con lo cual se expresaba una intención consciente para educar a un grupo dirigente, a la élite de la sociedad".[21]

Por otra parte, el concilio también dio paso a la libertad religiosa y el ecumenismo, esto es: "se pasó de afirmar el deber de defender los derechos de los católicos, a la necesidad de defender los derechos de todos los hombres de cualquier nación, raza, pueblo, y también religión, a la que pertenezcan".[22] El cambio tuvo dos implicaciones principales: primero las confrontaciones con las otras Iglesias cristianas y demás confesiones religiosas se tradujeron en diálogo al tiempo que se redefinió la comunidad de creyentes como "lugar donde se escucha la Palabra de Dios, se la discute, se busca leerla a la luz de las diversas culturas, de las diversas mentalidades y se repiensa la fidelidad a la doctrina".[23] La segunda implicación fue que el Vaticano II revirtió la imagen de la Iglesia como jerarquía, colocándola ante todo como Pueblo de Dios, por lo que ya no hablará de grados jerárquicos sino de servicios. Los textos conciliares, en particular los referentes a los laicos, daban lugar a una reflexión teológica de matiz político. El Reino de Dios corría el riesgo de ser identificado con el discurso marxista al invitar a los cristianos a obrar en favor de la transformación de la sociedad, poniendo a la Iglesia jerárquica como contrapartida conservadora de un proceso de transformación radical, donde la Iglesia de los pobres ocupaba un amplio espacio.[24] Se gestaba una nueva Iglesia, una Iglesia progresista que conformó la corriente de izquierda de la Iglesia católica, cuya principal impulsora en América Latina fue la teología de la liberación.

En México, la participación de la Iglesia católica conservadora en la educación pública se convirtió en una forma de defender su liderazgo ante la secularización de la sociedad, los avances del protestantismo y el ideario comunista de la segunda mitad del siglo XX; mientras tanto la preocupación principal de las corrientes progresistas era la acción social a favor de los pobres y marginados, en cuya opción encontraron cabida los ideales socialistas y los modelos alternativos de educación, conocidos genéricamente en México como escuela activa y educación popular. Esta preocupación por los pobres también estaba presente en algunos profesores de la educación pública mexicana, como relata Pilar,[25] maestra de escuela primaria en el poblado de Atlacomulco, Estado de México, y fundadora de Equipos

[21] *Ibid.*, p. 225.
[22] Maurilio Guasco, "El Concilio Vaticano II entre ayer y hoy", *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, núm. 2, 2012, disponible en: http://itinerantes.unsta.edu.ar/ojs/index.php/Itinerantes/article/view/126/108
[23] *Ibid.*, p. 15
[24] *Idem.*
[25] Los testimonios referidos en este texto fueron obtenidos por medio de entrevistas a profundidad, realizadas por la autora a fundadores del movimiento en México, y de la revisión de documentos de sus archivos personales.

Docentes de México: "nosotros queríamos hacer algo por nuestros alumnos que eran niños que venían del medio rural en condiciones muy precarias, y pues queríamos hacer algo, pero como que divagábamos".[26]

Además de no perder de vista la situación de pobreza de los estudiantes de escuelas públicas, los docentes también cuestionaban el empleo en el ámbito educativo de dogmas promovidos por la Iglesia católica, aun siendo ellos mismos creyentes. Ejemplo de ello es el testimonio de Ángel, otro miembro fundador de los Edom, quien estudió un año de secundaria en una escuela de padres maristas; para él fue poco grata la experiencia en la escuela confesional pues ahí se apelaba a dos tipos de autoridad: la del maestro y la de Dios. "Es decir, el maestro está ahí frente a los alumnos representando a Dios, entonces, bueno pues nos sentíamos muchas veces aterrorizados. Venían los mensajes de que el infierno nos espera si no obedecíamos puntualmente al maestro, a la monja maestra."[27]

En el comentario de Ángel se observa la pluralización de las identidades religiosas y laicales provocada por la paulatina modernización de la Iglesia católica —desde la encíclica del papa León XIII, *Rerum novarum* (1891), hasta la conclusión del Concilio Vaticano II (1965)—, que terminó por diversificar la identidad de los católicos, provocando y contribuyendo a resignificar las experiencias de fe e impulsar otras visiones y prácticas simbólicas sobre el catolicismo y la educación. La teología de la liberación, y por ende los Equipos Docentes, contemplaron esta diversidad y acogieron entre sus integrantes todo tipo de ideologías, incluyendo libre pensadores, como José: "Él recuerda cuando Clara Contreras Cedillo, su compañera de la Escuela Normal del Estado de San Luis Potosí, lo invitó a escuchar a hablar a un padre, "por ese tiempo me consideraba librepensador con tendencia antirreligiosa, por lo que le comenté que no era correcto debido a no compartir ideales con los sacerdotes e íbamos a estar contradiciéndonos, creando una reunión tensa. Insistió comentando que podía diferir y cuestionar".[28]

El sacerdote que presidía la reunión a la que fue invitado José, era el padre Michel Duclercq, quien supo encauzar las inquietudes de los asistentes a ese primer encuentro de equipistas de diferentes partes de la república. ¿Cómo fue que se desarrolló ese primer encuentro? En el siguiente apartado incursiono en las características particulares del movimiento y la forma como fue acogido por los profesores de educación pública en México.

[26] Pilar Vera, video homenaje a Michel Duclercq, 2007.
[27] Ángel Roldán, *Ibid*.
[28] José Ramírez, *Ibid*.

Equipos Docentes de México: Ser cristiano en la escuela pública

Las primeras visitas del padre Michel Duclercq a México fueron en 1965 para estudiar español en el Centro Interdisciplinario de Documentación (Cidoc), organización fundada por el sacerdote progresista Iván Illich en Cuernavaca, Morelos.[29] La asistencia al Concilio Vaticano II del obispo de la diócesis de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, conocido como el "obispo rojo" debido a su inclinación por ideologías socialistas y seguidor de la teología de la liberación,[30] hace suponer que fue él quien lo invitó al país, por lo que el padre Duclercq tuvo relación cercana con la izquierda católica mexicana y por este medio se enteró de las circunstancias particulares de la laicidad en México. El reto a vencer era el anticlericalismo de la educación pública en el México de la segunda mitad del siglo XX.

Asimismo, el padre Michel fue invitado por un par se seminaristas de La Jordana, un seminario perteneciente a la congregación de los hermanos maristas, en Atlacomulco, Estado de México. El abad, Javier Massini, era progresista y solía impulsar a los seminaristas a relacionarse con el pueblo:

> Unos se ocupaban de campesinos. Otros se ocuparon de los enfermos y en particular hubo unos que se ocuparon de los maestros. Ellos animaron la creación de una […] reunión abierta en el pueblo de Atlacomulco. Invitaron a la gente que estuviera en esa semana católica y ahí los seminaristas animaban, invitaban a que la gente se comprometiera en diversas actividades que tenían. Que esas actividades fueran generosas, respetuosas de la gente. Estos dos seminaristas se preocuparon, se interesaron en las escuelas y qué hacer en las escuelas, qué hacer con los maestros. Bueno… no se puede decir una catequesis, pues era un trabajo de animación de los maestros para hacer un trabajo más humano, más humanista.[31]

Al seminario llegaban diversas publicaciones extranjeras. Al leer en una revista francesa sobre grupos de maestros de escuelas públicas asesorados por un sacerdote y observar la coincidencia con su propio trabajo, nació la idea de invitarlo a México. La coyuntura, comenta Pilar, se dio porque "el maestro de novicios

[29] En el Cidoc confluyeron las corrientes teológicas, pastorales, ecuménicas y litúrgicas del México preconciliar, representadas por el obispo Sergio Méndez Arceo, monseñor Iván Illich y el abad Gregorio Lemercier. M. Pacheco, *op. cit.*

[30] Su influencia en la renovación de la Iglesia católica se refleja en el impulso dado a las asociaciones laicas denominadas Comunidades Eclesiales de Base (CEB), organizaciones que se iniciaron como pequeños grupos de cristianos con la necesidad de compartir su fe y abrir espacios de discusión y participación social en torno a sus problemáticas cotidianas. Hugo Escontrilla y Rafael Reygadas, "El devenir de la utopía en las Comunidades Eclesiales de Base. El caso de la comunidad de Martín Carrera (1976-2006)", *Veredas. Revista de Pensamiento Sociológico*, número extraordinario, 2009, pp. 27-49.

[31] Ángel Roldán, entrevista a profundidad, noviembre de 2015.

era entonces un padre más civil",[32] refiriéndose al carácter secular del abad. El carisma del padre Michel fue fundamental para atraer la atención de los docentes en el encuentro donde se reunieron por primera vez, a nivel nacional, los fundadores de Equipos Docentes de México (1970); pero también su profunda calidad humana, su amplia cultura y el gran conocimiento de los problemas del país fueron determinantes para ganar la confianza y el respeto de los docentes mexicanos. Lupita Cedillo, quien laboraba en la Secundaria Pública Número 65 y fue invitada a la reunión por su compañera de trabajo Beatriz Villalpando, comenta:

> Me impactó su trato amistoso, libre de todas las rigideces, de besar la mano y de hacer caravanas y todo eso que era costumbre con los sacerdotes. Escucharlo hablar español perfecto [...] Escucharlo era una experiencia enriquecedora desde el punto de vista humano, desde el punto de vista cultural, era asombrosa su cultura, era increíble el conocimiento que tenía de México. Conocía México mejor que todas nosotras juntas. Sabía sus problemas políticos, económicos, sociales, culturales.[33]

El punto de partida de la reunión fue el interés que el sacerdote mostró por conocer la vida personal de los docentes y su trabajo en la escuela. Su estrategia se basó en preguntas: ¿Quiénes son? ¿Qué hacen en su escuela? ¿Cuál es la problemática de sus escuelas? ¿Qué hacen fuera de la escuela? Elena Tejeda, maestra normalista sumamente crítica del Sistema Educativo Nacional, recuerda:

> Todas las que estábamos reunidas en casa de Beatriz Villalpando echamos de nuestro ronco pecho: los alumnos, los maestros, los directores, las condiciones, la SEP. Y él escuchaba con una atención que bueno ¡Por fin, alguien que se interesa por la problemática de la educación! Y cuando terminamos, por lo pronto cuando terminé yo, me dice muy tranquilo, sin ninguna forma de reprobación con lo que yo acababa de decir ¿Y usted qué ha hecho [...] para que sus compañeros maestros cambien esa actitud? ¿Qué haría usted o que ha hecho para que sus alumnos...?[34]

Durante el encuentro se conjugaron inquietudes religiosas de los profesores con la propuesta del sacerdote. Por ejemplo, la mayoría de los asistentes tenía una trayectoria y pensamiento diferenciados de otros docentes católicos, pues se habían apartado ideológicamente de la Iglesia institucionalizada. Asimismo, su apertura a otras formas de concebir el mundo. Tenían la convicción de que esas otras formas también son válidas y enriquecedoras de los valores propios de la

[32] Pilar Vera, video homenaje a Michel Duclercq, *op. cit.*
[33] Lupita Cedillo, *Ibid.*
[34] Elena Tejeda, *op. cit.*

fe,[35] lo cual conlleva la reapropiación de esquemas interpretativos de lo religioso,[36] como recuerda José:

> Conocía el concepto de fe católica como creer a ciegas lo que diga la Iglesia y ante su respuesta [la del padre Michel] de que "hay que luchar por ella, hay que construirla con la razón: creo en algo, pero me defiendo, si me dan una cachetada pongo la otra, pero primero meto las manos". Eran ideas nunca escuchadas, por lo que me motivó a conocer más. Siendo la teología de la liberación la línea desconocida que estaba del lado de mis principios. Fueron hechos que me hicieron retomar la parte espiritual de mi vida.[37]

Otro punto de confluencia con los propósitos de Edom fue el sentido de responsabilidad de los docentes mexicanos hacia su profesión, y su interés por los más necesitados. Algunos profesores, entre ellos Pilar, consideraron viable la propuesta de unir su profesión docente a la identidad cristiana e implementar acciones acordes a la vida y realidad concreta de educadores y educandos: "Dije bueno, así estoy encontrando un sentido a mi trabajo. A mí me gustaba ya mi trabajo, pero al ver ese enfoque de ¿qué haría Jesús con esos niños con los que yo trabajaba y que tanto me entusiasmaban? ¿Qué haría? Dije bueno pues vale la pena estar en esta frecuencia.[38]

Amanda Trujillo, de la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional, formó un *equipo base* en esa institución, que al parecer fue el primero en la ciudad de México. Su testimonio, más cercano al aspecto espiritual y religioso, nos aproxima a la resignificación de esquemas interpretativos necesaria para *educar a la luz del Evangelio:* "el Niño Jesús nos hablaba a través de él [del padre Michel], porque todo lo hacía a la luz del Evangelio y siempre nos recordaba lo que él pensaba en ese momento y nos decía: a ver, el problema, ¿cómo lo vamos a resolver? ¿Qué haría Jesús en este momento?"

Para Amanda las enseñanzas de Jesús sirven para sensibilizar a los maestros en cuanto a "luchar siempre por aquellos que tienen más problemas, que son los que más necesitan de una orientación adecuada [...] ver por qué no ha sido posible que capten o que aprendan lo que yo estoy enseñando". Ser *equipista* es hacer vida el Evangelio a través de la labor docente, es la promoción de un trabajo más humano y cercano a los valores evangélicos de los docentes sin promover dogmas o ritos religiosos dentro del aula. Así, el movimiento de educadores hacía Iglesia aprendiendo a vivir la laicidad al interior de la educación pública; como en este

[35] M. Cusin, *op. cit*.
[36] Roberto Blancarte, "Las identidades religiosas de los mexicanos", en Roberto Blancarte (coord.), *Culturas e identidades*. Serie Los grandes problemas de México (XVI), México, El Colegio de México, 2010.
[37] José Ramírez, video homenaje a Michel Duclercq, *op. cit*.
[38] Pilar Vera, video homenaje a Michel Duclercq, *op. cit*.

caso, donde Amanda hace referencia a las necesidades económicas y de alimentación de los estudiantes y las relaciona con el "hambre espiritual".

> Tenían que trabajar para mantener a su familia y después de eso seguir estudiando. Y muchos han sobresalido en esas condiciones. Eso es lo más maravilloso, de que un jaloncito, una estiradita que le dé uno… A mí me tocó muchas veces invitar a mis alumnos de mi lunch que yo llevaba a la hora de la comida: "pues vénganse, compartimos". Porque ellos tenían hambre, pero aparte del hambre física, había otra hambre, el hambre espiritual para ayudarles a resolver esa problemática.[39]

Reflexionar y actuar sobre la realidad educativa fueron referentes importantes para atraer la atención de docentes y otros profesionistas interesados en la educación. Tal es el caso de Ángel, agrónomo de formación pero que, una vez establecido el vínculo con los *equipistas,* se ha mantenido cerca del ámbito educativo en paralelo con su campo disciplinar: "Pues ya me gustó mucho esta corriente, esta línea de los Equipos Docentes, porque pues justamente era de lo que se trataba: que la Iglesia no tenía que ser autoritaria, que la escuela no tenía que ser confesional". Su labor como *equipista* ha sido "mejorar mi trabajo educativo con campesinos, ayudarlos a desarrollarse, a crecer, a comprometerse en un respeto a la naturaleza, en un respeto a sí mismos y a sus familias. He tenido al respecto dos maestros maravillosos para darle una dimensión más profunda a mi trabajo con campesinos que son: Michel Duclercq y Paulo Freire,[40] ambos educadores de excepción:[41]

El padre Duclercq buscó formar un movimiento magisterial comprometido con la escuela y la sociedad; guiado principalmente por dos cuestionamientos fundamentales: "¿qué mundo estamos preparando para nuestros alumnos? y ¿para qué mundo estamos educándolos?"[42] A los ojos de Ángel, Equipos Docentes estaba planteando algo diferente: el respeto a la laicidad en las escuelas públicas, que para ellos era el respeto a la escuela de los niños pobres "Ahí me di cuenta, de que no solo es humano sino es plenamente cristiano apoyar, ayudar a crecer a los niños, a que descubran a Dios, que descubran a Cristo por el testimonio de su maestro. Para ayudar a crecer a los compañeros también, a los compañeros maestros invitarlos, a llamarlos pues a hacer un trabajo más servicial, más cariñoso con los niños".[43]

[39] Amanda Trujillo, video homenaje a Michel Duclercq, *op. cit.*

[40] Paulo Freire, creador del método de alfabetización de adultos, propugnaba por una pedagogía que proporcionara elementos de crítica a la situación socioeconómica de los participantes, integrando así el proceso educativo a la realidad global del grupo. Carlos Brandao, "El método Paulo Freire para la educación de adultos", *Cuadernos del* CREFAL, 3, México, Centro Regional de Educación de Adultos y Alfabetización Funcional para América Latina, 1977.

[41] Ángel Roldán, video homenaje a Michel Duclercq, *op. cit.*

[42] Michel Duclercq, *Equipos Docentes de América Latina*, núm. 15, julio-septiembre, 1971, (p. 18).

[43] Ángel Roldán, video homenaje a Michel Duclercq, *op. cit.*

Reflexiones finales: Docentes católicos en la educación pública, otras formas de educar

La querella por el espacio público de la educación ha radicado en que por medio de esta última se moldea el tipo de ciudadano que se pretende formar. Desde esta perspectiva, el magisterio se encuentra en una posición clave dentro de todo proyecto de nación "por el contacto que supone con los grupos con los que realizan su labor […] y de una manera bastante directa, con los problemas económicos, sociales y políticos del medio circundante".[44] Así, la función social, educativa y pastoral de la Iglesia católica en el ámbito público de México fue constante a lo largo del siglo XX, aunque su intervención se haya visto trastocada por los vaivenes políticos del país. Su injerencia en la educación formal se dio casi en su totalidad a través de y en escuelas confesionales privadas, a modelos educativos católicos tradicionales, a pesar de la laicidad educativa. A mediados del siglo XX algunos docentes católicos, participaron en luchas ideológicas provocadas por la apertura a la diversificación de los enfoques pastoral y educativo de la Iglesia católica. Las batallas, libradas a nivel personal y áulico dentro de las escuelas, se vieron reflejadas en su acción social sobre y más allá de los parámetros establecidos por el Estado mexicano y la jerarquía eclesiástica.

El trabajo de memoria realizado con esta investigación me ha permitido reconstruir la labor de un grupo de personas comprometidas con la educación, al margen de sus deberes y en pos de sus convicciones, pues los integrantes del movimiento Equipos Docentes de México no son todos normalistas y tampoco son todos creyentes, pero buscan superar la contradicción educador-educando en sus respectivos ámbitos de acción. "Esto presupone un sentimiento profundamente arraigado en el educador de que el *otro* vale, además de una sincera fe en los seres humanos, en su poder creador para dotarse de un destino en la historia".[45]

Desde la perspectiva historiográfica del pasado reciente, estudiar las prácticas al interior de los Edom contribuye a comprender de qué manera los *equipistas* se han mantenido como grupo en un espacio transnacional; han reconstruido su labor educativa para dar otro sentido a la escuela pública, y han procurado un estilo de vida acorde con los principios comprometidos con la comunidad escolar y extraescolar, pues la reapropiación de esquemas interpretativos, para *educar a la luz del Evangelio* en escuelas públicas, sin contravenir la laicidad, los ha llevado a buscar la trascendencia de su práctica educativa al ámbito social. En la configuración identitaria de este grupo, las formas específicas de pensar y actuar, latentes en su

[44] Aurora Loyo, *El movimiento magisterial de 1958 en México*, México, Era/Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, 1998, p. 14.
[45] Marcos Santos Gómez, "Relaciones entre la teología de la liberación y la pedagogía de Paulo Freire", *Revista de Ciencias de la Educación*, 220, 2009, pp. 425-443, disponible en: https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/237571

memoria, refuerzan la autoimagen para dotarlos de una identidad particular que demanda resignificar las experiencias de fe y aplicarlas en un país donde no son pocos los altercados protagonizados a raíz de la implementación de la educación laica. Esta reapropiación de signos y símbolos religiosos pone a los seglares en una díada paradójica: son laicos desde la exclusión de lo religioso del ámbito educativo, y son laicos con un compromiso activo desde lo religioso hacia lo social.[46] En cuanto a la propuesta educativa, apoyados por la izquierda católica, principalmente la teología de la liberación, se vincularon con corrientes educativas alternativas, como la escuela activa y la educación popular, al tiempo que interactuaban con posturas educativas tradicionales.[47] En dicho entramado educativo se ve reflejado el empoderamiento y creciente incursión de los laicos en la vida de la Iglesia, incluso más allá de lo pastoral.

A manera de corolario, cabe mencionar que este eslabón entre lo social, la fe y la práctica docente, invita a incursionar en aquellos acontecimientos políticos, sociales, religiosos y educativos que permearon la memoria colectiva de los *equipistas* en dos aspectos al menos: su identidad religiosa y, aun sin proponérselo, su visión de un proyecto de nación con opción preferencial por los pobres desde lo educativo. Sin embargo, estudiar las interacciones que se desarrollan en las fronteras entre la educación pública y la fe, en el terreno de la práctica, no ha sido un campo suficientemente atendido por los especialistas del fenómeno religioso en México o de la historia de la educación, lo cual podría considerarse importante pues en estas interacciones se generan otras formas de educar.

Bibliografía

Arostegui, Julio, "El tiempo presente como tema de investigación histórica y como problema didáctico", s.f., disponible en: http://www.fedicaria.org/miembros/nebraska/jaca07/1_AROSTEGUI.pdf

Arredondo, Adelina, "De la secularización a la laicidad educativa en México", *Historia de la Educación*, vol. 15, núm. 2, 2014.

Baubérot, Jean, "Transferencias culturales e identidad nacional en la laicidad francesa", en Roberto Blancarte (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008.

Blancarte, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México,* México, Fondo de Cultura Económica/Colegio Mexiquense, 1992.

[46] Alicia Puente, "Interpelaciones católicas hoy: la constatación de una pluralidad. Un acercamiento a identidades laicales cristianas en oposición: génesis, componentes y tensiones", *Revista Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, XVII, núms. 65-66, 1996, pp. 11-23, disponible en: http://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/065-066/MariaAliciaPuenteLutteroth.pdf

[47] Ante este panorama religioso y educativo, la pregunta de cómo se vincula la teología de la liberación con propuestas educativas alternativas del siglo xx debe ser explorada con mayor profundidad.

Blancarte, Roberto (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008.

Blancarte, Roberto, "Las identidades religiosas de los mexicanos", en Roberto Blancarte (coord.), *Culturas e identidades.* Serie Los grandes problemas de México (XVI), México, El Colegio de México, 2010.

Brandao, Carlos, "El método Paulo Freire para la educación de adultos", *Cuadernos del* CREFAL, 3, México, Centro Regional de Educación de Adultos y Alfabetización Funcional para América Latina, 1977.

Cusin, Mauricio, "Intuiciones", *Al Educador. Publicación de los Equipos Docentes de América Latina*, núm. 33, 2006.

De la Torre, Renée, *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara,* México, Fondo de Cultura Económica/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2006.

Escontrilla, Hugo y Rafael Reygadas, "El devenir de la utopía en las Comunidades Eclesiales de Base. El caso de la comunidad de Martín Carrera (1976-2006)", *Veredas. Revista de Pensamiento Sociológico*, núm. extraordinario, 2009.

Guasco, Maurilio, "El Concilio Vaticano II entre ayer y hoy", *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, núm. 2, 2012, disponible en: http://itinerantes.unsta.edu.ar/ojs/index.php/Itinerantes/article/view/126/108

Loyo, Aurora, *El movimiento magisterial de 1958 en México,* México, Era/Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM,1998.

Meyer, Jean, *La Cristiada. 1. La guerra de los cristeros*, México, Siglo XXI, 1997.

Muro, Víctor, "La Iglesia ante la movilización social en el México contemporáneo: una perspectiva teórica", en Víctor Muro y Manuel Canto Chac (comps.), *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*, México, El Colegio de Michoacán/UAM-Xochimilco, 1991, disponible en: http://148.206.107.15/biblioteca_digital/capitulos/172-2973vql.pdf

Mudrovcic, María, "Algunas consideraciones epistemológicas para una historia del presente", *Revista Hispania Nova*, núm. 1, 2000, disponible en: http://hispanianova.rediris.es/general/articulo/013/art013.htm

Ornelas, Carlos, "La CEM y la educación laica", *Excélsior*, 15 de mayo de 2013, disponible en: http://www.excelsior.com.mx/opinion/carlos-ornelas/2013/05/15/899172

Pacheco, Martha, "Panorama de la Iglesia Católica mexicana (1955-1973)", *Estudios*, núm. 72, 2005, disponible en: http://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/72/MaMarthaPachecoPanoramadelaiglesia.pdf

Pérez Rayón, Nora, "El anticlericalismo en México. Una visión desde la sociología histórica", *Sociológica*, núm. 55, 2004, disponible en: http://www.revistasociologica.com.mx/numeros/55.html

Puente, Alicia, "Interpelaciones católicas hoy: la constatación de una pluralidad. Un acercamiento a identidades laicales cristianas en oposición: génesis, com-

ponentes y tensiones", *Revista Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, XVII, núms. 65-66, 1996, pp. 11-23, disponible en: http://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/065066/MariaAliciaPuenteLutteroth.pdf

Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia y el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

Santos Gómez, Marcos, "Relaciones entre la teología de la liberación y la pedagogía de Paulo Freire", *Revista de Ciencias de la Educación*, 220, 2009, pp. 425-443, disponible en: https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/237571

Todorov, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2000.

Torres Septién, Valentina, "Iglesia y educación en el siglo xx", en José Legorreta, *La iglesia católica y la política en el México de hoy*, México, Universidad Iberoamericana, 2000.

Revistas

Al Educador, Publicación de los Equipos Docentes de América Latina, núm. 33, 2006.

Aportes Educativos. Revista de las Comunidades Cristianas de Equipos Docentes del Perú, núm. 93, agosto de 2006.

Comunicación, Boletín de Información de los Equipos Docentes Mexicanos, 1978.

Equipos Docentes de América Latina, núm. 15, 1971.

La primera impresión, Testimonios en homenaje a Michel Duclercq (1906-1988). [Video]. México, Equipos Docentes de México, 2007.

Cristianos por el Socialismo en México

Pilar Puertas*

> Fue la época de la utopía, en la que se impuso la idea de que todo era posible [...] Bastaba con quererlo para transformar la sociedad capitalista en una sociedad socialista.
> *José Comblin*

A mediados del siglo XX Latinoamérica era una región de profundas desigualdades sociales, donde la mayor parte de la población vivía en condiciones de pobreza y marginación. En ese contexto, el triunfo de la Revolución Cubana planteó la posibilidad real de construir una sociedad más justa e incluyente, expectativa que provocó una reactivación del movimiento popular, en la que también participaron sectores cristianos. La administración estadounidense, con el deseo de contrarrestar la influencia que el proceso cubano podría tener en el resto del continente, siguió una estrategia contrarrevolucionaria que incluyó dos ejes básicos: la modernización y profesionalización de las fuerzas armadas nacionales y la Alianza para el Progreso, programa de ayuda económica y social que pretendía mejorar el nivel de vida de la población por medio de una serie de medidas de tipo social, político y económico. El programa fue muy bien recibido por los inversionistas extranjeros, los empresarios y los altos funcionarios de los gobiernos locales y el episcopado católico. Ante la necesidad de frenar el crecimiento del movimiento popular y evitar la "amenaza del comunismo ateo", los obispos agradecieron la generosa ayuda norteamericana y promovieron una cruzada anticomunista a todo lo largo y ancho del subcontinente.

En el ámbito eclesial, ocurrieron en esos años dos acontecimientos esenciales para la iglesia católica: el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano o la II Celam[1] (1968). El concilio tuvo por objeto un *aggiornamento* o puesta al día de la Iglesia católica, tomando en cuenta los grandes retos que traía consigo la transformación política, social, eco-

* Institut für Theologie und Politik, Münster, Alemania.

[1] Cuando se habla de *la* Celam, se está hablando de la reunión de los obispos latinoamericanos, pero al decir el Celam, se trata del Consejo Episcopal Latinoamericano, organismo fundado en 1955 con el fin de unificar los esfuerzos de las conferencias episcopales nacionales, coordinar los estudios sobre los problemas comunes y preparar las futuras reuniones o asambleas generales de los obispos de la región.

nómica y tecnológica que se vivía en el mundo. El Vaticano II fue un parteaguas en la historia de la Iglesia católica; sin embargo, fue un concilio europeo, en el que la realidad del resto del mundo no fue suficientemente tomada en cuenta. A finales de 1965 el obispo chileno Manuel Larraín, entonces presidente del Celam, propuso al papa Pablo VI realizar una reunión del episcopado latinoamericano, para analizar la realidad a la luz del concilio y responder a las exigencias que planteaban los procesos de cambio social que se vivían entonces en el subcontinente. Antecedente importante de dicha reunión fue la encíclica *Populorum progressio*, en la que el papa abordaba la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos, de manera especial "el de aquellos que se esfuerzan por escapar del hambre, de la miseria, de las enfermedades endémicas, de la ignorancia". Condenaba las profundas desigualdades existentes y alertaba: "¿Quién no ve los peligros que hay en ello, de reacciones populares violentas, de agitaciones insurreccionales y deslizamientos hacia las ideologías totalitarias?"[2]

La II Celam, realizada en Medellín, Colombia, quiso responder desde América Latina a las propuestas del concilio. Los obispos consideraron necesario partir del análisis de la realidad, lo que les reveló una situación general de subdesarrollo, marginación y dependencia: más que un subcontinente pobre, América Latina era un subcontinente empobrecido. La mayoría de los prelados asumió una postura crítica frente al modelo desarrollista, al darse cuenta de que las estructuras de dependencia económica, política y cultural con respecto a los países desarrollados, obligaban al pueblo a mostrar su inconformidad y exigir un cambio, manifestando así sus legítimas aspiraciones de liberación, desarrollo y justicia social. Comprendían también que, ante la gravedad de la injusticia y las resistencias al cambio, hubiera quienes pusieran su esperanza en la violencia, por eso al abordar la relación de los cristianos con la política y la sociedad, lo hicieron en términos de liberación y opción por los pobres.[3] A partir de entonces, la oposición desarrollo-subdesarrollo fue sustituida por la oposición dominación-liberación. Medellín puso fin a la dicotomía fe-política, al cuestionar de manera radical la forma de vivir y proclamar la fe en un mundo tan marcado por la injusticia y la desigualdad social. Para muchos cristianos, esforzarse para construir una sociedad más justa y más fraterna fue la manera de concretar históricamente el reino de Dios. Los grupos más dinámicos impulsaron actitudes y opciones pastorales innovadoras y, a la hora de buscar una respuesta desde la fe a los desafíos sociopolíticos y religiosos que planteaba la realidad local, se empezó a generar una nueva reflexión cristiana que dio origen a la teología de la liberación.

[2] Pablo VI, *Populorum progressio*, núm. 3, 1967. "La Santa Sede", s.f., disponible en: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html.
[3] Celam, *Medellín, conclusiones*, Bogotá, 1971.

El origen de Cristianos por el Socialismo

Otro acontecimiento fundamental en esos años fue la llegada de Salvador Allende a la presidencia de Chile en 1970. El hecho despertó grandes esperanzas en muchos países latinoamericanos, dado que planteaba la posibilidad de un triunfo del socialismo por la vía democrática. En abril de 1971 se reunieron en Santiago 80 sacerdotes, para discutir sobre la participación de los cristianos en la construcción del socialismo. En la declaración dada a conocer al final del encuentro, anunciaron públicamente su compromiso con la clase trabajadora y su apoyo al gobierno de la Unidad Popular, para contribuir al éxito del proceso en marcha. Señalaron también que el capitalismo era el principal responsable de la injusticia social, por lo que entendían la esperanza que despertaba en los trabajadores el gobierno de Allende y su compromiso con la construcción del socialismo. Además de rechazar la supuesta incompatibilidad entre cristianismo y socialismo, destacaron la necesidad de acabar con los prejuicios y las desconfianzas existentes entre cristianos y marxistas.[4] Tomando en cuenta que, para la Iglesia católica, el socialismo y la fe cristiana eran incompatibles y el comunismo era "intrínsecamente perverso", el hecho de que un grupo de sacerdotes apoyara abiertamente el socialismo era algo inaudito.

Desde su nacimiento, el grupo "de los 80" —como se les llamó[5]— empezó a establecer contacto con otros grupos en varios países latinoamericanos. En septiembre de 1971 hubo una reunión en San José, Costa Rica, con cristianos de América Latina, y en noviembre otra en Santiago de Chile, en la que participaron sacerdotes de Argentina, Perú, Brasil, Paraguay y Santo Domingo. En esta última se decidió realizar en abril del año siguiente, en la capital chilena, un encuentro latinoamericano de cristianos por el socialismo (CpS), aprovechando que en esas fechas se celebraría en Santiago la III Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD), por lo que habría presencia de la prensa internacional. El encuentro fue anunciado públicamente el 29 de noviembre, en la declaración enviada a los medios de comunicación con motivo de la reunión de un grupo de 120 sacerdotes y religiosas con Fidel Castro, entonces de visita en Chile.[6] En diciembre se elaboró el documento de trabajo, que planteaba como objetivo de la reunión: "intercambiar, analizar y profundizar las experiencias de compromi-

[4] CpS, *Primer encuentro de Cristianos por el Socialismo. Documento final*. Archivo de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), Caja 59: Circulares, mayo de 1972, *Dossier* Cristianos por el Socialismo, pp. 26-35.

[5] En septiembre de 1971 emitieron un documento sobre la educación que firmaron como Secretariado Sacerdotal Cristianos por el Socialismo. Unos meses más tarde se cuestionó el carácter sacerdotal del movimiento y se aprobó su desclericalización, para facilitar la participación de laicos y religiosos; se empezaron a denominar Secretariado de Cristianos por el Socialismo, pero fueron conocidos como Cristianos por el Socialismo —en adelante CpS—. Pablo Richard, *Cristianos por el Socialismo. Historia y documentación*, Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 54-58, 73-74.

[6] *Ibid.*, pp. 235-236.

so efectivo de cristianos en la revolución liberadora de América Latina".[7] El paso siguiente fue contactar a los grupos y movimientos latinoamericanos que participaban en el proceso de liberación del continente, o deseaban hacerlo.[8]

El arzobispo de Santiago, Raúl Silva Henríquez, fue informado de manera privada de la realización del encuentro el 17 de diciembre.[9] Aunque el episcopado chileno no condenó el evento públicamente, en enero de 1972 mandó un informe confidencial a las otras conferencias episcopales latinoamericanas, arguyendo que no deseaba que su silencio "pudiera interpretarse como aprobación de dicha reunión o fuera utilizado para obtener la presencia [...] de personeros de otros episcopados". Además de dejar clara su no aprobación, informaba sobre el origen del grupo de "los 80", sus actividades y sus relaciones con la jerarquía chilena.[10] La polémica entre el episcopado chileno y CpS se agudizó en los primeros meses de 1972 y, en marzo, Silva Henríquez le comunicó al jesuita Gonzalo Arroyo, secretario del equipo coordinador chileno de CpS, que no patrocinaría el encuentro:

> Del estudio de este documento he llegado a la convicción de que Uds. harán una reunión política, con el deseo de lanzar a la Iglesia y a los cristianos en la lucha en pro del marxismo y de la revolución marxista en América Latina. La única solución que Uds. ven para liberar al hombre es —a juicio de Uds.— el marxismo. Como Ud. puede comprenderlo, mi querido amigo, no me parece en absoluto adecuado patrocinar un encuentro de sacerdotes que están en una línea que a mi juicio no es la línea de la Iglesia y que afirman cosas y tienen actuaciones totalmente reñidas con expresas declaraciones del Episcopado Nacional.[11]

Arroyo le aclaró que si un amplio grupo de cristianos se reunía para reflexionar sobre la injusta situación de América Latina, la liberación de los oprimidos, el papel de los cristianos en la lucha política y la incidencia de la fe en ese proceso, el encuentro necesariamente tendría una repercusión política, como también la tuvo Medellín. Pero le aseguró que el objetivo de la reunión no era dar a conocer el marxismo, sino reflexionar en torno a la liberación del pueblo como una exigencia de la fe.[12]

[7] Secretariado ejecutivo de CpS, *Documento de Trabajo*, Chile, 1971, p. 2. Archivo personal Sergio Méndez Arceo (SMA).
[8] P. Richard, *op. cit.*, pp. 85-87.
[9] *Ibid.*, p. 92.
[10] Carlos Oviedo, "Carta a los presidentes de las conferencias episcopales de América Latina", 12 de enero de 1972, "Conferencia del Episcopado Chileno", s.f., disponible en: http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=119.
[11] Raúl Silva Henríquez: "No renunciar a la fe". Carta a Gonzalo Arroyo, 3 de marzo de 1972, "Cardenal Raúl Silva Enríquez", s.f., disponible en: http://www.cardenalsilva.cl/palabra/cartas.html
[12] Gonzalo Arroyo, carta al cardenal Silva Henríquez, 3 de marzo de 1972, en Víctor Farías (comp.), *La izquierda chilena (1969-1973). Documentos para el estudio de su línea estratégica*, t.3, Santiago, Centro de Estudios Públicos, 2000, pp. 2:157-2:160.

La delegación mexicana de CpS[13]

A la reunión realizada en septiembre de 1971 en San José, Costa Rica, asistió una delegación mexicana integrada por Martín de la Rosa, José Álvarez Icaza y Francisco Gómez Maza.[14] Este fue el primer contacto que tuvieron los católicos mexicanos con algunas de las personas y grupos que convocarían al encuentro latinoamericano de CpS en Chile. Los participantes en dicha reunión coincidieron en tres puntos: rechazo del sistema capitalista, opción por el socialismo y adopción de un compromiso revolucionario.

De acuerdo con el informe presentado por el comité coordinador mexicano en el encuentro, a principios de febrero de 1972 se recibieron en México noticias sobre la realización del evento, y ese mismo mes estuvo en el país Miguel Donabín, para motivar la formación de una delegación mexicana que fuera a Santiago. El 8 de marzo se realizó en la Ciudad de México una primera reunión, a la que asistieron alrededor de 30 personas interesadas.[15] En ella se informó sobre el encuentro en Chile y la petición del comité organizador a las diferentes delegaciones participantes de elaborar en cada país un encuentro nacional previo, o al menos preparar un informe sobre la situación del país para presentarlo en Santiago. De acuerdo con el trabajo que los participantes ya realizaban en diferentes lugares del país, se decidió formar ocho grupos que se encargarían de recabar la información necesaria sobre la realidad mexicana para elaborar el informe nacional. Los temas serían: campesinos, obreros, indígenas, estudiantes, marginados, sacerdotes, religiosas y medios de comunicación social.

Antes del encuentro hubo otras dos reuniones de trabajo, el 21 de marzo y el 21 de abril. En ellas se compartió la información recabada por cada uno de los grupos y se elaboró el informe del país, agregándose una primera parte

[13] Salvo que se señale otra fuente, la información de este apartado proviene de CpS México, "Informe del comité coordinador mexicano", México, s. ed., 1972.

[14] Martín de la Rosa, "Eglise et conflit social. Histoire sociologique des conjonctures critiques de l'Eglise Mexicaine dans les années 1965-1979", tesis de doctorado, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1983, p. 242.

[15] Cabe señalar que muchos de los participantes en esta primera reunión formaban parte del grupo Sacerdotes para el Pueblo (SpP), semejante a los otros grupos sacerdotales surgidos en diversos países latinoamericanos a partir de la encíclica *Populorum progressio* y la asamblea de Medellín. La participación de varias personas en ambos grupos hizo que muchas veces se confundieran CpS y SpP. Este último grupo se inició en 1970 y se constituyó oficialmente en abril de 1972, mediante una declaración en la que establecía claramente su rechazo al capitalismo, su opción por el socialismo y el deseo de comprometerse en la lucha del pueblo por su liberación. Esta coincidencia de objetivos explica su afinidad con CpS. La diferencia es que en este último grupo participaban sacerdotes, religiosas y laicos, y en SpP lo hacían solo sacerdotes, sobre todo jesuitas, dominicos y maristas. Jesús García atribuye el predominio de sacerdotes religiosos al hecho de que estos dependen menos de los obispos que los sacerdotes diocesanos, y muchos de estos últimos dejaron de participar en el movimiento por la presión ejercida por sus prelados. Cf. Jesús García, "La Iglesia desde el Concilio Vaticano II y Medellín. La Iglesia mexicana desde 1962", en CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, t.5: *México*, Salamanca, Sígueme, 1984, pp. 437-438.

con dos apartados: una breve reseña histórica del caminar de la Iglesia mexicana en el siglo XX y la situación que se vivía en ese momento, tras la recepción del concilio y Medellín. Además de preparar el informe, se integró la delegación mexicana que participaría en el encuentro. Esta estaría constituida, "salvo modificaciones de última hora", por el obispo Sergio Méndez Arceo; los jesuitas Luis del Valle, Martín de la Rosa y Guillermo Hirata; el dominico Alex Morelli; el claretiano Francisco Javier Hernández; los pastores César Pérez y Rolf Lahusen; la religiosa Leonor Aída Concha; el sacerdote Armando Sánchez y los laicos José Álvarez Icaza, Rafael Mondragón, Teódulo Gil, Fernando Ayala y Froylán López Narváez.[16]

Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo

En el encuentro, que se llevó a cabo del 23 al 30 de abril de 1972, se contó con la presencia de más de 400 delegados de alrededor de 26 países —tanto latinoamericanos como europeos— pero en las sesiones de inauguración y de clausura, que fueron eventos públicos, participaron alrededor de dos mil personas. Entre los participantes, destacó la presencia del obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, quien fue el único obispo participante.[17]

Los delegados analizaron la situación de subdesarrollo y dependencia que se vivía en América Latina, las condiciones de una alianza entre cristianos y marxistas, el problema de la lucha de clases, de las ideologías e instituciones cristianas, de la acción política, de la participación de la mujer, privilegiando la reflexión sobre el papel de los cristianos en la transformación social. La mayor parte de los delegados aceptó el marxismo como instrumento científico de análisis de la realidad, aunque no todos pensaban lo mismo sobre lo que es el socialismo, ni sobre la clase

[16] No todas las personas mencionadas estuvieron en el encuentro chileno, y hubo quien sí estuvo, pero no formó parte de la delegación mexicana. Tal es el caso del periodista Froylán López Narváez, quien negó pertenecer al comité organizador y haber participado en el encuentro, o del pastor metodista Rolf Lahusen, quien participó en el encuentro a título personal, pero no fue parte de la delegación mexicana ni colaboró en la elaboración del informe, aunque "personalmente comparto las inquietudes y decisiones de los que, como cristianos, quieren integrarse en los movimientos que luchan por la nueva sociedad". Cf. Froylán López Narváez, "Carta a García Cantú", *Excélsior*, 29 de abril de 1972, p. 7A, y Rolf Lahusen, "Carta al director", *Excélsior*, 9 de mayo de 1972.

[17] La participación de Méndez Arceo en Santiago empeoró sus ya de por sí deterioradas relaciones con los sectores más conservadores de la curia romana y la Iglesia católica mexicana, e incluso con el episcopado chileno. El papel desempeñado por el obispo mexicano en el encuentro, así como las repercusiones de su participación, se analizan ampliamente en la biografía política que está elaborando la autora como tesis doctoral. José Álvarez Icaza informa de la presencia de tres obispos chilenos al final del encuentro, como "observadores": Bernardino Piñera, obispo de Temuco, Fernando Ariztía, obispo auxiliar de Santiago, y Carlos Oviedo, presidente de la Conferencia del Episcopado Chileno. CpS México, *Cristianos por el Socialismo. Estudios y documentos*, México, 1972, p. 16. Archivo personal SMA.

de socialismo que deseaban para América Latina. Una definición que contó con amplia aceptación fue la que dio Méndez Arceo en la sesión inaugural, al explicar su presencia en el encuentro:

> Yo estoy aquí por la misma razón que ustedes los encuentristas de toda América Latina, porque parto de la convicción de que para nuestro mundo subdesarrollado no hay otra salida que el socialismo, como apropiación social de los medios de producción con una representación auténtica de la comunidad, para impedir que sean utilizados como instrumentos de dominación en manos de una oligarquía o de un gobierno totalitario.[18]

En el documento final se destacó la conciencia creciente que muchos cristianos tenían de la articulación entre su fe y su praxis revolucionaria. Se proclamó la adhesión al socialismo como la única opción válida y eficaz para los cristianos latinoamericanos, dadas las circunstancias de subdesarrollo y pobreza de la región, y se destacó la necesidad de una alianza estratégica entre cristianos revolucionarios y marxistas, para la construcción del socialismo.[19] Aunque el encuentro no dio origen a ninguna organización a nivel continental, se acordó realizar un segundo encuentro en México, en 1974. Sin embargo, a causa del golpe militar al año siguiente, dicho encuentro se realizó tres años más tarde, en abril de 1975, en Quebec, Canadá. Fue un encuentro internacional y clandestino.[20]

Reacciones en México

El encuentro de CpS en Chile fue ampliamente difundido por la prensa mexicana y provocó un gran interés, por tratarse de un tema controvertido, y una gran confusión, debido al manejo tendencioso de la información de algunos periodistas.[21] Manuel Velázquez destaca la aparición de dos posiciones extremas: "por un lado, una inquietud reaccionaria de quienes no creen posible ninguna revisión de posturas [frente al socialismo…] por otro lado, se ha producido una especie de adhesión irreflexiva y romántica, como de 'onda', de algunos que sin suficiente reflexión no daban importancia a los tradicionales reparos, ni a un compromiso que implica una postura que no sea verbalista".[22] Al regresar al país, los delegados mexicanos hicieron pública su opción socialista y su constitución como grupo mexicano de CpS,

[18] Sergio Méndez Arceo, "Discurso pronunciado en la sesión inaugural del encuentro", Chile, 1972, p. 2. Archivo personal SMA.
[19] *Primer encuentro de Cristianos por el Socialismo, op. cit.*
[20] P. Richard, *op. cit.*, p. 108.
[21] Véase el análisis de la prensa mexicana realizado por Alfonso Castillo, "Un hecho: Cristianos por el Socialismo. ¿Cómo interpreta la prensa mexicana?", *Christus*, núm. 440, 1972, pp.15-19.
[22] Manuel Velázquez, *El socialismo y los cristianos. Notas para una reflexión*, México, Secretariado Social Mexicano, 1972, p. 4.

tratando de aclarar la confusión existente acerca de su postura y sus objetivos. En un breve comunicado, explicaban su posición ante la Iglesia, ante el marxismo y ante las luchas por la liberación.[23]

En cuanto a su posición frente a la Iglesia, declararon su pertenencia a ella y rechazaron querer hacer una Iglesia marxista. No obstante, manifestaron su desacuerdo con ciertas posiciones de la jerarquía y de grupos cristianos que, al censurar las luchas del pueblo pobre y llamar a la unidad de los cristianos, lo que hacían era "apoyar el sistema capitalista en nombre de Dios". Sobre su postura frente al marxismo, decían aceptar el método marxista de análisis de la realidad social porque les permitía descubrir los medios más eficaces para transformarla. Por otra parte, rechazaban el ateísmo marxista aunque coincidían en su crítica de la religión, pues ellos también denunciaban la utilización que la oligarquía hacía de Dios en servicio de sus intereses, para impedir las luchas de quienes buscaban reducir sus privilegios.

Además, afirmaban que la fe en Dios era para ellos "el motivo más poderoso para comprometernos en la lucha que los oprimidos latinoamericanos realizan para acabar con el capitalismo, condición necesaria para crear una sociedad más justa, más libre, más fraternal". Por último, ante las luchas de liberación, señalaban no querer ofrecer un camino político cristiano, ni tampoco aspirar a un socialismo cristiano. Solo deseaban acompañar las luchas del pueblo pobre en la construcción del socialismo. Aunque no aclararon de qué socialismo estaban hablando, esto probablemente obedece a que pensaban que no era posible imponer un modelo específico, sino que había que construir el propio, tomando en cuenta la realidad nacional.[24] Aseguraban que no pretendían "encabezar la revolución de los oprimidos", sino acompañar la lucha de "las clases trabajadoras empeñadas en liberarse y realizar su misión histórica."

Jesús García señala que "las declaraciones retóricas y voluntaristas (más fundadas en el deseo de cambios que en la posibilidad de ellos) y la publicidad por lo novedoso de la situación, no correspondían a la real fuerza e influencia intra y extraeclesial del grupo, pero provocan una reacción, sobre todo en la iglesia, ciertamente desproporcionada al supuesto peligro que representaban".[25] Considero que esa reacción de los obispos y los grupos más tradicionales de la iglesia mexicana se puede entender mejor si se toman en cuenta los cambios que se estaban viviendo en el país a partir del Concilio Vaticano II y, sobre todo, de Medellín.

[23] CpS México, *Cristianos…, op. cit.*, pp. 165-167.
[24] Tal como lo señaló Méndez Arceo en la entrevista que le hicieron en Santiago: "si me dijeras si sería conveniente optar por la [experiencia] cubana o la chilena en México, te diría que quisiera mejor que allá se hiciera a la mexicana". Cf. "Conferencia de prensa de monseñor Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca", 1972. Archivo Selser, Fondo D, caja 27, exp. JMX85 (1/7), p.10.
[25] J. García, "La Iglesia…, *op. cit.*, p. 439.

Recepción en México del Vaticano II y Medellín

Los años previos a dichos acontecimientos, la Iglesia mexicana vivió una situación de relativo aislamiento, preocupada por fortalecer su papel en la sociedad y evitar nuevos enfrentamientos con el Estado. El episcopado compartía la versión oficial del régimen, que definía a México como un país diferente del resto del continente y ajeno a los conflictos que se vivían entonces en Centro y Sudamérica. Los temas que el episcopado mexicano propuso a Juan XXIII para ser abordados en el concilio, nos dan una idea de cuáles eran sus intereses y prioridades en ese momento: creían que la tarea más importante del concilio era definir como dogma de fe la maternidad espiritual de María sobre la humanidad. Varios obispos señalaron que ese era el único tema que debía tratarse, aunque otros propusieron también la revisión y definición de las relaciones entre los obispos y el clero regular —para confirmar que los primeros tenían autoridad sobre los segundos—, algunos aspectos administrativos del culto —como nuevas oraciones y devociones— y cuestiones de moral.[26] Es evidente que los planteamientos del Vaticano II deben haber sorprendido, y mucho, al episcopado mexicano.

A pesar de la escasa participación de los obispos del país en las discusiones conciliares,[27] el Vaticano II tuvo varias repercusiones importantes en México. Entre ellas, la creación de la Unión de Mutua Ayuda Episcopal (UMAE) para organizar la pastoral social en las diócesis de escasos recursos, el Centro Nacional de Misiones Indígenas (Cenami) para la asistencia y la integración de los indígenas a la Iglesia y la sociedad, el Centro Nacional de Comunicación Social (Cencos) como órgano oficial de comunicación social de los obispos y la Sociedad Teológica Mexicana (STM) para elaborar una reflexión teológica a partir de la realidad del país.

En el concilio se produjeron también cambios importantes en la concepción del laicado, que empezó a ser considerado corresponsable de la misión de la Iglesia en la sociedad, con el derecho y la obligación de responder activamente a las exigencias del Evangelio. Algunos grupos empezaron a colaborar con la jerarquía como organizadores, consultores y expertos en algunos temas, por lo que poco a poco se integraron en organizaciones diseñadas para asesorar a los obispos e influyeron en sus decisiones. Gabriel Muro señala que los obispos vieron en estos grupos "el instrumento adecuado para la actualización exigida por el concilio" y les permitieron colaborar en diversas iniciativas realizadas entre 1968 y 1971, como la

[26] Jesús García, *Escrutando los tiempos y acontecimientos. Rescatando la memoria de una Patrística Latinoamericana*, México, edición del autor, 2012, pp. 164-165.

[27] Una excepción fue el obispo Méndez Arceo, quien abordó en el aula conciliar —a título personal o en representación de obispos latinoamericanos— temas como el ecumenismo, la libertad religiosa, la renovación litúrgica, el papel del episcopado, la participación política de los laicos, el psicoanálisis y la actualización de los presbíteros. Cf. Carlos Salcedo Palacios, "La participación de Don Sergio Méndez Arceo en el Concilio", texto presentado en la II Conferencia General de CEHILA sobre *Historia de la Iglesia en América Latina y El Caribe*, realizada en San Pablo, Brasil, 1995.

Carta Pastoral del Episcopado Mexicano sobre el Desarrollo e Integración del País (1968), la Reflexión Episcopal Pastoral (REP) —proceso que culminó en una asamblea extraordinaria del episcopado para estudiar los documentos de Medellín (1969)—, el I Congreso Nacional de Teología (1969) y el documento *La justicia en México*, elaborado con motivo del Sínodo Mundial de obispos (1971). Sin embargo, esa colaboración provocó enfrentamientos entre el episcopado mexicano y los grupos que buscaban llevar a la práctica los lineamientos conciliares y la nueva línea impulsada por Medellín. Aunque las posturas no estaban totalmente definidas, en esos años empiezan a ocurrir los conflictos que, después de 1972, desembocarían en una oposición radical.[28]

Carta pastoral del Episcopado Mexicano sobre el desarrollo e integración del país

En 1967 los obispos mexicanos fundaron la Comisión Episcopal de Pastoral Social (CEPS), encargada de promover la acción social en el país. Su primera tarea sería realizar un estudio sobre la situación nacional que les permitiera definir las líneas de trabajo, y el documento resultante sería una carta colectiva del episcopado sobre el desarrollo y la integración del país. Esta carta fue concebida como la respuesta mexicana a la *Populorum progressio* y fue publicada el 26 de marzo de 1968, en el primer aniversario de la encíclica.

Para realizar el estudio y elaborar el documento base, contaron con la colaboración del equipo del Secretariado Social Mexicano (SSM)[29] y un grupo de asesores con experiencia en diferentes disciplinas. Ese documento fue revisado y discutido por los obispos y las comisiones episcopales, quienes hicieron sugerencias y correcciones que fueron contempladas por el equipo de trabajo e incorporadas al texto. Además de exponer ampliamente la encíclica, la carta incluía sugerencias pastorales y propuestas muy precisas sobre los problemas de subdesarrollo en el país. Esto hizo que fuera muy bien recibida por diferentes sectores de la sociedad y generara esperanza en los grupos católicos que deseaban una participación más activa de la Iglesia en la transformación social: "ha llegado a México la renovación conciliar, ha soplado el Espíritu. De hoy en adelante todos sabemos que nuestro

[28] Víctor Gabriel Muro, "El relegamiento de los grupos eclesiales de izquierda por el Episcopado Mexicano: 1968-1979", tesis, Flacso, México, 1984, p. 55.

[29] El SSM fue fundado en 1920 por el episcopado mexicano para difundir la doctrina social de la Iglesia en el país. Clausurado durante la Guerra Cristera, se unió después con la Acción Católica Mexicana (ACM). Tras la llegada de Pedro Velázquez al secretariado, este se separó de la ACM (1944) y retomó la línea de la acción social (1948): inició el movimiento de cajas populares, formó centros de educación social y sindical y lanzó la Juventud Obrera Católica (JOC) como proyecto nacional. Después del Vaticano II y Medellín, el SSM siguió la línea renovadora y la opción por los pobres; esto provocó que, en 1973, tras una serie de conflictos recurrentes con el episcopado, este aceptara la autonomía del secretariado.

Episcopado está comprometido, que hay un pensamiento común para enfocar toda la pastoral en orden al desarrollo e integración nacional; se tiene la certeza de que la acción salvífica de la Iglesia es dinamismo salvador del hombre, nuestro hermano, e impulso constructor de una nueva civilización".[30]

Reflexión Episcopal Pastoral (REP)

En lo que se refiere a la recepción de Medellín, la mayor parte del episcopado mexicano consideró las discusiones y resoluciones de la conferencia como algo muy ajeno a la realidad nacional. Sin embargo, motivados por algunos obispos que participaron en la asamblea, acordaron celebrar una reunión extraordinaria del 18 al 20 agosto de 1969 para estudiar los documentos de Medellín y su aplicación en el país. Se creó un comité organizador que elaboraría las síntesis de los documentos y presentaría algunas líneas de reflexión y aplicación a México. La REP comenzó un rico proceso de reflexión colectiva en el que participaron, además de los obispos, más de 150 asesores o especialistas, representantes de diferentes grupos de la Iglesia y la sociedad: religiosas y religiosos, sacerdotes, dirigentes de movimientos apostólicos y obreros, indígenas, intelectuales, profesionistas, empresarios. El resultado de los ocho meses de preparación y realización de la REP fueron publicados por la CEPS en tres volúmenes titulados: *La Iglesia en la transformación de México.*

Sin embargo, los serios cuestionamientos que se hicieron a la Iglesia mexicana dividieron a los obispos. Una minoría aceptó y se comprometió con las propuestas de Medellín, pero la gran mayoría decidió defender la ortodoxia y los modelos pastorales preconciliares, argumentando que, en realidad, no había sido una reflexión episcopal, sino más bien eclesial.[31]

I Congreso Nacional de Teología: Fe y Desarrollo

Mayor polarización causó el congreso organizado por la STM, realizado en la Ciudad de México del 24 al 28 de noviembre de 1969. La reunión, concebida como un congreso sobre teología del desarrollo, terminó siendo de teología de la liberación. En él se siguió la metodología aplicada por los obispos en Medellín: acontecimiento o percepción de la realidad nacional (ver), profecía o interpelación de la realidad a la luz del mensaje evangélico (juzgar) y conversión o respuesta cristiana (actuar).[32] El congreso superó las expectativas de los organizadores, tanto por la cantidad de participantes como por la dinámica que se siguió, además de favorecer que empezara a producirse en el país un pensamiento teo-

[30] Secretariado Social Mexicano, "Editorial", *Contacto*, núms. 3-4, 1968.

[31] Jesús García, entrevistado por la autora en la Ciudad de México, el 10 de octubre de 2015. Cf. también "La Iglesia…, *op. cit.*, pp. 388-394.

[32] Luis del Valle, "Hacia una prospectiva teológica a partir de acontecimientos", en *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*, México, s. ed., 1975, p. 103.

lógico propio. A pesar de los comentarios favorables del delegado apostólico Del Mestri y del obispo Toriz, presidente de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, el episcopado mexicano desautorizó la reunión:

> La complejidad del tema y la forma como se estudió, explican la falta de conclusión o acuerdos generales: cada persona, o cada grupo de personas habló por su propia cuenta. Es evidente, pues, que ni el Congreso como tal, ni la Sociedad Teológica Mexicana, ni mucho menos la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, pueden asumir la responsabilidad de las afirmaciones que se hicieron.
>
> El Episcopado Mexicano, más que señalar las innegables desviaciones doctrinales que hubo en varias afirmaciones, quiso tomar nota en su asamblea anual de las inquietudes y anhelos legítimos que se manifestaron durante el Congreso.[33]

Muchos obispos mexicanos no estuvieron de acuerdo con la realización del congreso. Ya durante su primera asamblea plenaria de ese año habían manifestado que existía el peligro de que los participantes no se sujetaran al magisterio, por lo que acordaron enviarles un documento diciendo que el episcopado reconocía la libertad de investigación de los teólogos, "con la condición de que estén dispuestos a aceptar el juicio de la jerarquía sobre la conformidad de sus conclusiones con el juicio del magisterio, y que todos los participantes firmen que están de acuerdo en esto".[34] En la asamblea anterior al congreso pidieron a Toriz que, "para evitar desviaciones […] se ruega tener cuidado en la selección de los delegados que participarán".[35]

La justicia en México

Este documento se presentaría en el Sínodo Mundial de Obispos, realizado en Roma en octubre de 1971, con el tema: "El sacerdocio ministerial y la justicia en el mundo". Para su elaboración se formó nuevamente un equipo integrado por colaboradores del SSM, sociólogos, matrimonios, campesinos, obreros, empresarios y varias organizaciones católicas. La primera redacción se entregó a los obispos en agosto, para que fuera discutida en la asamblea de septiembre, anterior al sínodo. Como no hubo tiempo suficiente para hacerlo,[36] para evitar que se descartara se filtró a la prensa nacional e internacional como documento oficial del episcopado. Cuando los obispos advirtieron que el documento iba en la línea de la teología

[33] Sociedad Teológica Mexicana, *Memoria del Primer Congreso Nacional de Teología Fe y Desarrollo*, México, Ed. Alianza, 1970, p. 431.
[34] CEM, *Acta de la V Asamblea plenaria de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM)*, 21-24 de enero de 1969, pp. 133-134.
[35] CEM, *Acta de la VI Asamblea plenaria extraordinaria de la CEM*, 21-23 de agosto de 1969, p. 171.
[36] CEM, *Acta de la IX Asamblea plenaria extraordinaria de la CEM*, 7-10 de septiembre de 1971, pp. 47-48.

de la liberación, lo desautorizaron públicamente, declarando que se trataba de un documento de trabajo que ellos no habían elaborado, por lo que no contaba con su aprobación como documento oficial del episcopado. En su boletín interno del mes de octubre se aclaró la situación a todos los obispos:

> Varios señores obispos se preguntan si acaso habrá un grupo de personas interesadas en hacer resaltar sus ideas mediante la presentación dolosa y parcial de algunos actos del Episcopado. [...]
>
> Como se recordará, el documento sobre la Justicia en México y su posterior enmienda, no pudieron recibir la aprobación del Episcopado, sobre todo porque escasamente se tuvo una hora para estudiar dicho documento y apenas fragmentariamente (se dividió el documento en tres mesas de estudio y no se tuvo reunión posterior para resumir conclusiones). No pudo ser presentado oficialmente al Sínodo porque el reglamento establece un tiempo determinado para recibir las aportaciones de los episcopados, lo cual, en el caso de México, no podía ya cumplirse.[37]

El laicado mexicano

La participación del laicado mexicano en la Iglesia, antes del concilio, era muy reducida y controlada. Podía organizarse en asociaciones piadosas, de beneficencia o interesadas en la familia y la educación —siempre bajo la dirección de un cura o un obispo—, centrando sus actividades en el culto y en labores asistenciales, sin incidencia política ni social.

Sin embargo, después del concilio surgió también en México un proceso de mayor participación de los católicos en el movimiento popular, proceso que adquirió mucha más fuerza con el desarrollo del movimiento estudiantil de 1968 y las resoluciones de Medellín; entre ellas, la formación y promoción de las comunidades eclesiales de base. Al mismo tiempo, grupos como el Movimiento Familiar Cristiano (MFC), la JOC y Cencos adoptaron una postura mucho más crítica ante lo que sucedía en el país, por lo que dejaron de subordinarse a las directrices de la jerarquía y empezaron a asumir compromisos sociales y políticos específicos. Muchos obispos veían todos estos cambios con temor y desconfianza, lo que generó varios desacuerdos y enfrentamientos que llevaron a muchos de esos grupos a separarse del episcopado. Este era el contexto eclesial en México en vísperas del encuentro de CpS en Chile.

Postura de la jerarquía mexicana ante CpS

A mediados de marzo de 1972 el delegado apostólico en México, Carlo Martini, escribió al obispo presidente de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM),

[37] CEM, "Documento sobre la justicia en México", *Boletín interno de la CEM*, núm. 3, octubre de 1971, p. 57.

Ernesto Corripio, que "la Secretaría de Estado de Su Santidad, informada acerca de los pronunciamientos de algunos eclesiásticos sobre temas que atañen a la política, y de las consecuentes polémicas suscitadas, estima oportuno que esa Conferencia Episcopal, en su próxima asamblea, estudie este delicado problema".[38]

El 18 de mayo de 1972, una vez que la delegación mexicana que participó en Santiago dio a conocer su opción por el socialismo y su deseo de acompañar las luchas de liberación del pueblo, el arzobispo de México, Miguel Darío Miranda, lanzó una exhortación pastoral señalando que los cristianos nunca deben adherirse a sistemas que "ya se llamen capitalismo opresor o socialismo comunista, tratan al hombre como una cosa y ultrajan sus derechos, incitando el odio entre los hombres". Miranda distinguió "la acción que los cristianos, aislada o socialmente, lleven a cabo *a título personal*, como ciudadanos de acuerdo con su conciencia cristiana, de la acción que *a nombre de la jerarquía eclesiástica o de la iglesia en cuanto tal realizan*".[39] Y en lo que se refiere a los sacerdotes y la jerarquía en general, destacó que "no deben ejercer actividades profanas y políticas que pongan en peligro por una parte la independencia de la Iglesia de todo régimen y de todo partido y grupo de poder, y por otra su misión como ministros de signos válidos de unidad y sembradores de paz entre sus hermanos".[40]

La delegación mexicana de CpS, con la intención de iniciar el diálogo, escribió una carta pública al arzobispo Miranda,[41] pero nunca obtuvo respuesta. Varias semanas más tarde, el delegado Martini hizo llegar a Corripio una carta que le envió el prefecto de la Sagrada Congregación del Clero, John Wright, el 10 de junio, en la que elogiaba la actitud de los obispos mexicanos, "dispuestos a enfrentar los problemas más difíciles de la hora actual de la Iglesia". Refiriéndose al grupo de SpP añadía

> Parece imposible que una organización de tal índole pueda formarse en México, un país donde tanto los sacerdotes como los fieles han sufrido por la fe en este mismo siglo hasta derramar la sangre. Pero en nuestros días suceden las novedades más raras y sería oportuno animar a los obispos a acercarse siempre más personalmente a sus sacerdotes, especialmente hacia aquellos que se inclinan a actitudes extremistas [...] es necesario recordar que la intrusión de los sacerdotes en la política de México sería calamitosa para todos.[42]

[38] Carlo Martini, carta a Ernesto Corripio Ahumada, presidente de la CEM, 17 de marzo de 1972, Archivo CEM, Delegación apostólica, caja 2, exp. 2, Correspondencia 1967-1972.
[39] Cursivas en el original.
[40] Miguel Darío Miranda, "Exhortación pastoral sobre la actitud de la Iglesia frente a los problemas sociales en la actualidad", 18 de mayo de 1972. Archivo CEM, Circulares 1967-1974.
[41] CpS México, "Diálogo abierto con el cardenal Miguel Darío Miranda", 26 de mayo de 1972. Archivo personal SMA.
[42] John Wright, carta a Carlo Martini, Delegado Apostólico en México, 10 de junio de 1972. Incluida en la carta de Carlo Martini a Ernesto Corripio Ahumada, presidente de la CEM, 28 de

El 4 de julio Martini envió a Corripio otra carta, transcribiendo en ella fragmentos de la que le envió el Consejo para los Negocios Públicos de la Iglesia —instancia dependiente de la Secretaría de Estado del Vaticano:

> La postura crítica tomada por el Episcopado con relación al movimiento "Sacerdotes para el Pueblo", así como al de "Cristianos para el socialismo" [*sic*], hace confiar en que desarrollará una labor de vigilancia, a fin de que tales movimientos no se consoliden ni entre los sacerdotes ni entre los laicos católicos […] será sumamente útil el acercamiento individual y la concordia recíproca de los Obispos, así como el buen entendimiento con las Familias religiosas interesadas [...]
> los métodos que propugna el movimiento "Cristianos para el socialismo" son obviamente inaceptables, y es fácil prever a qué desastrosas consecuencias podrían conducir.[43]

Corripio informó a los obispos mexicanos y les adelantó algunas resoluciones del Comité Episcopal:

> ha cundido en buen número de sacerdotes, especialmente entre los jóvenes, un poco de desorientación sobre todo por el afán de contraer compromisos sociales en el desempeño de su ministerio hasta llegar a verdaderas opciones políticas. Así es como han proliferado en otros países los movimientos de sacerdotes descontentos, y últimamente en México apareció el grupo que se denomina Sacerdotes para el Pueblo. También hemos visto que a últimas fechas está de moda la adopción del socialismo y aun del marxismo como "único remedio a nuestros problemas" […]
>
> el Comité Episcopal, muy preocupado por estos fenómenos, determinó entre otras medidas preparar una Reflexión Pastoral para orientar a los sacerdotes y, de una vez por todas, darles a conocer lo que al respecto piensa el Episcopado. Nos pareció que es urgente este documento y que nuestro silencio sobre este asunto favorece la desorientación […] tememos que cunda la inquietud en la parte sana del Clero —que es la mayoría— y muchos vayan a sucumbir ante la tentación de adherirse al movimiento de los descontentos y a pronunciarse aumentando la desorientación […] Se nos aconseja tener el cuidado de acercarnos a los más descontentos; llamarlos, dialogar con ellos *in camera caritatis*[44] y procurar su tranquilidad.[45]

En las actas de las asambleas episcopales de esa época se pueden observar las diferentes opiniones que había entre los obispos mexicanos sobre la mejor manera de

junio de 1972. Archivo CEM, Delegación apostólica, caja 2, exp. 2, Correspondencia 1967-1972.
[43] Carlo Martini, carta a Ernesto Corripio Ahumada, presidente de la CEM, 4 de julio de 1972. Archivo CEM, Delegación apostólica, caja 2, exp. 2, Correspondencia 1967-1972.
[44] Expresión utilizada para referirse a correcciones y consejos dados amistosamente y en secreto.
[45] Ernesto Corripio, carta al episcopado mexicano, 8 de julio de 1972. Archivo personal SMA.

manejar la situación. Unos cuantos —la minoría— proponían abrir un espacio de diálogo con los grupos renovadores que estaban surgiendo en el país; pero la mayoría pensaba que dialogar con ellos era reconocerlos, además de que les preocupaba su ideología de izquierda y la posibilidad de volver a tener problemas con el gobierno; otra inquietud, y no menor, era que los veían como una amenaza a su autoridad.

A finales de 1972, con los cambios en la dirigencia y la línea pastoral del Celam, la corriente mayoritaria de la CEM se vio fortalecida y respondió a la presión de la curia romana endureciendo progresivamente su postura. Los prelados mexicanos no estaban acostumbrados a dialogar con los otros miembros de la Iglesia y tenían poca disposición para entablar relaciones horizontales, de modo que buscaron restablecer la unidad de la Iglesia mexicana radicalizando su postura autoritaria y rechazando las iniciativas renovadoras. Entre sus prioridades estaba impedir que el movimiento se siguiera extendiendo y, sobre todo, evitar que sus ideas se infiltraran en seminarios y casas de formación. Para ello, empezaron a excluir a quienes pertenecían a CpS y SpP de algunas tareas eclesiales, principalmente las relacionadas con la formación del clero y el acompañamiento pastoral. Gabriel Muro señala también la represión de quienes asumieron opciones de compromiso social, la exclusión —y en ocasiones la descalificación pública— de los obispos que seguían las líneas establecidas en Medellín y una mayor claridad en los documentos episcopales y las líneas de trabajo pastoral, para evitar posibles confusiones con la línea que seguían los católicos de izquierda.[46]

Al mismo tiempo que procuraba impedir el crecimiento de los grupos renovadores y marginarlos, el episcopado creó nuevas organizaciones para sustituir las que ya no estaban bajo su control: a fines de 1972 fundó la Oficina Mexicana de Información para sustituir a Cencos y, en 1973, el Consejo Nacional de Laicos para sustituir a la Conferencia de Organizaciones Nacionales (CON) y Cáritas para promover la participación de los laicos en la promoción social, que era una de las tareas del SSM. Otra medida fue la ya anunciada por Corripio: una reflexión pastoral para orientar a los sacerdotes. Las diferentes posturas en el episcopado hicieron que el documento fuera discutido en varias asambleas.[47] El 18 de octubre de 1973 la CEM publicó finalmente el documento "El compromiso cristiano ante las opciones sociales y la política", pero no todos los obispos estuvieron satisfechos con él. Para algunos era un documento "orientador, equilibrado, prudente y acertado", "de gran valor doctrinal"; que "contiene segura y sólida doctrina",

[46] Víctor Gabriel Muro, "Estructura y acción renovadora en la Iglesia católica mexicana contemporánea", *Nueva Antropología*, núm. 41, 1992, pp. 87-88.
[47] CEM, *Acta de la XII Asamblea plenaria*, 28 de noviembre al 1 de diciembre de 1972, *Acta de la XIII Asamblea plenaria*, 27 de febrero al 2 de marzo de 1973, *Acta de la XIV Asamblea plenaria*, 16-19 de octubre de 1973.

"totalmente de acuerdo con la tradición, el magisterio y la doctrina social católica", además de que "valora con equilibrio los fenómenos sociopolíticos actuales, da líneas fundamentales para promover y sostener el cambio de estructuras y el compromiso a favor de los oprimidos". Pero, para otros, era "un documento inadmisible, inoportuno y que solo causaría mayor confusión"; "no es un mensaje con sentido profético de denuncia", "no compromete ni se compromete, no lleva a un compromiso claro por la liberación"; "es un documento reformista que refuerza el sistema actual y lo legitima" y que "trata de reconciliar lo inconciliable en su afán de que la Iglesia permanezca neutra".[48]

Otras posturas

La sociedad católica mexicana, que tan activa participación había tenido a principios de la década de 1960 en la campaña anticomunista promovida por el episcopado bajo la consigna: "¡Cristianismo sí, comunismo no!",[49] se sometió a las decisiones de los obispos. La mayor parte del clero secular y regular, así como el laicado en su conjunto, veían con recelo a los CpS y repetían convencidos los argumentos de la jerarquía: el socialismo es malo para la familia y la sociedad, el cristianismo y el marxismo son incompatibles y los grupos "cristiano-comunistas", como no reconocen la autoridad de la Iglesia, están fuera de la institución.[50]

También hubo grupos de extrema derecha que reaccionaron violentamente, como el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO) y, de manera especial, la Asociación Sacerdotal y Religiosa San Pío X (ASYR).[51] De acuerdo con su Manifiesto, la asociación se fundó en septiembre de 1971 sin intervención de la jerarquía, aunque su programa fue aprobado por varios obispos mexicanos y por el prefecto de la Sagrada Congregación para el Clero.[52] Entre sus objetivos estaban:

> denunciar y combatir, formal y vigorosamente, aquellas corrientes seudo-cristianas que esparcen el error en nuestro pueblo y arrastran a sacerdotes ingenuos, ávidos de novedades, o bien a los que buscan un camino fácil para hacer a un lado sus compromisos sacerdotales. Nos referimos esencialmente a dos grupos que han aflorado públicamente en los últimos tiempos [...]'"Sacerdotes para el Pueblo" y "Cristianos por el Socialismo". Ambos grupos contestatarios, aparentemente independientes entre sí,

[48] CEM, *Acta de la XIV Asamblea plenaria*, 16-19 de octubre de 1973, pp. 310-311.
[49] María Martha Pacheco, "¡Cristianismo sí, comunismo no! Anticomunismo eclesiástico en México", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 24, 2002, pp. 143-170.
[50] V.G. Muro, "Estructura y acción…, *op. cit.*, p. 98.
[51] Óscar González Gary, "Poder y presiones de la Iglesia", en Pablo González Casanova y Héctor Aguilar Camín (coords.), *México ante la crisis. El impacto social y cultural. Las alternativas*, México, Siglo XXI, 2004, pp. 238-294.
[52] ASYR, "Manifiesto de la Asociación Sacerdotal y Religiosa San Pío X", *Boletín Interno de la* CEM, núm. 16, 10 de mayo de 1973, pp. 13-23.

> están estrechamente ligados interiormente ya que los dirigentes de unos aparecen en contubernio con los del otro.[53]

Aunque solo los obispos más radicales compartían la posición de la ASYR, la asociación fue utilizada por el episcopado mexicano para contrarrestar la influencia de los grupos de izquierda al interior de la iglesia.

Por otra parte, los CpS debieron enfrentar también la incomprensión y el rechazo de personas que formaban parte de los sectores renovadores de la iglesia. Los más notables fueron, a nivel nacional, Manuel Velázquez, director del SSM, quien creía que "los cristianos de México no estaban preparados para esta súbita manifestación socialista"; sostenía también que no todos los que estaban más avanzados ideológicamente conocían las exigencias de un verdadero compromiso, que los conservadores no lo aceptarían a causa de su mentalidad y que el pueblo mayoritario estaba "adormecido por un cristianismo ideologizado, anticomunista", por lo que anticipó críticas, murmuraciones y ataques.[54] A nivel internacional causó sorpresa la postura de Pedro Arrupe, superior de la Compañía de Jesús, quien ordenó en julio de 1972 a los jesuitas que participaron en el encuentro, dejar el Secretariado de CpS. Ellos no eran parte del secretariado sino del comité mexicano, pero la carta inició un largo intercambio epistolar entre Arrupe, los jesuitas mexicanos y su provincial. El 15 de agosto de 1973 se puso fin a la discusión: se nombró nuevo superior para la Provincia Mexicana de la Compañía y se recordó a los jesuitas que formaban parte de CpS la obediencia debida, reiterándoles la orden de salirse del movimiento por ser incompatible con el ministerio sacerdotal y la vocación religiosa.[55]

Las críticas fueron numerosas por parte de la clase política, en su mayoría perteneciente al partido en el poder. Entre ellas, destaca la del senador Víctor Manzanilla Schaffer,[56] quien declaró: "No será el clero político, ni los intelectuales, ni los grupos radicales o violentos, los que cambien el curso de nuestra historia". También la de Fidel Velázquez, líder vitalicio de la Confederación de Trabajadores Mexicanos, quien censuró a los "curas traidores y oscurantistas" que fueron a Chile con el propósito de "empañar la política progresista, de no intervención y de respeto del presidente Luis Echeverría".[57] Como bien señaló

[53] ASYR, "Conclusiones de la III Convención Nacional de la ASYR San Pío X", *Contacto*, núm. 3, 1973, p. 59.
[54] M. Velázquez, *op. cit.*, 4 y 53.
[55] M. De la Rosa, *op. cit.*, pp. 245-248.
[56] Víctor Manzanilla Schaffer, *Diario de los debates*, México, Senado de la República, 4 de mayo de 1972. Basta recordar el papel de varios sacerdotes en el proceso de independencia del país —entre ellos Miguel Hidalgo, llamado incluso en documentos y celebraciones oficiales "Padre de la Patria"— para evidenciar el dislate del senador.
[57] Carlos Fazio, *La cruz y el martillo*, México, Joaquín Mortiz, 1987, p. 29.

el periodista Abraham López Lara, los CpS lograron en México unificar a los grupos más diversos: "representantes del catolicismo tradicionalista y progresista, del marxismo intelectual y (naturalmente) del caciquismo sindical y del sector revolucionario oficial", todos estuvieron en su contra.[58]

Disolución del grupo

La vida de CpS en México fue corta. Es evidente que la misma Iglesia católica estaba frenando, oficialmente, la renovación impulsada por el concilio y el compromiso político promovido en Medellín. Ante la represión por parte de los obispos, los miembros de CpS se integraron en otros grupos y organizaciones de base. Muchos sacerdotes siguieron participando en SpP, que en 1975 se transformó en un movimiento eclesial denominado Iglesia solidaria; otros acompañaron a las comunidades eclesiales de base (CEB), que con el paso del tiempo se volvieron —en palabras de Méndez Arceo— "semilleros de cristianos comprometidos en las luchas reivindicatorias al interior mismo de la Iglesia y el campo sociopolítico".[59] Algunos autores señalan que, en semejante contexto de intolerancia y condena por parte de las autoridades eclesiásticas, muchos católicos rompieron toda relación con la estructura oficial de la iglesia y continuaron adelante con su compromiso político al margen de la institución.[60] Ese fue el inicio de diversas organizaciones civiles de inspiración cristiana que se articularon con las luchas populares o se dedicaron a promover los derechos humanos, pero independientes de la jerarquía.

Conclusión

La renovación eclesial alentada por el Concilio Vaticano II y promovida en Medellín como el compromiso sociopolítico en una clara opción por los pobres, provocó un agudo conflicto al interior de la Iglesia y la sociedad mexicanas. Cabe señalar que la recepción de Medellín en el país fue muy desigual, pues dependió del apoyo que cada obispo quiso dar a sus documentos. No obstante, hubo varios sectores minoritarios muy activos que, convencidos de la fuerza transformadora del cristianismo, hicieron suya la opción por los pobres y se comprometieron con su liberación, a pesar de las descalificaciones, el aislamiento y la exclusión a que los sometió la mayor parte del episcopado y los sectores eclesiales y sociales más tradicionalistas.

El grupo mexicano de CpS estuvo integrado por un reducido número de creyentes que rechazaba un cristianismo legitimador del sistema capitalista y quiso

[58] Abraham López Lara, "Cristianos marxistas, peligro para los totalitarismos", *Excélsior*, 6 de mayo de 1972, pp. 6A y 8A.
[59] Sergio Méndez Arceo, parte final de la homilía del 1 de enero, *Correo del Sur*, 8 de enero de 1978, p. 4.
[60] M. De la Rosa, *op. cit.*, p. 18; O. González Gary, *op. cit.*, p. 294.

vincularlo con una práctica de transformación social. Movidos por su fe, buscaron la liberación del ser humano por la vía del socialismo. Es evidente que tuvieron errores y limitaciones. Sin embargo, a pesar de tratarse de un grupo minoritario y de vida breve, tuvo una gran repercusión en la Iglesia mexicana en su conjunto. Menciono algunos aportes:

1) Contribuyeron a la legitimación de una corriente de izquierda al interior de la iglesia, demostrando que se puede ser cristiano y socialista. Con ello ayudaron a borrar las mutuas acusaciones de "ideología intrínsecamente perversa" y "religión opio del pueblo".

2) Pusieron sobre la mesa de discusión muchos temas que, de otro modo, la jerarquía mexicana no hubiera abordado, obligándola a reconocer la necesidad de generar espacios de diálogo y de superar la desconfianza y cerrazón hacia todos aquellos que no compartían su propia manera de pensar.

3) Hicieron que la Iglesia mexicana se abriera hacia lo que sucedía en América Latina y se diera cuenta de que México no era un país tan diferente al resto de los países latinoamericanos.

4) Se vincularon con otros actores, minoritarios como ellos, que por la vía del pluralismo y el compromiso liberador buscaban dar respuesta a los desafíos sociopolíticos que planteaba entonces la realidad latinoamericana.

5) Demostraron que la religión tiene siempre implícitamente una clara posición política: o de acusación, denuncia y deslegitimación del sistema de injusticia y opresión capitalista, o de legitimación del mismo.

Bibliografía

Arroyo, Gonzalo, carta al cardenal Silva Henríquez, 3 de marzo de 1972, en Víctor Farías (comp.). *La izquierda chilena (1969-1973). Documentos para el estudio de su línea estratégica*, t.3, Santiago, Centro de Estudios Públicos, 2000, pp. 2:157-2:160.

ASYR, Asociación Sacerdotal y Religiosa San Pío X, "Manifiesto de la Asociación Sacerdotal y Religiosa San Pío X", *Boletín Interno de la CEM*, núm. 16, 10 de mayo de 1973, pp. 13-23.

ASYR, Asociación Sacerdotal y Religiosa San Pío X, "Conclusiones de la III Convención Nacional de la ASYR San Pío X", *Contacto*, núm. 3, 1973, pp. 59-62.

Castillo, Alfonso, "Un hecho: Cristianos por el Socialismo. ¿Cómo interpreta la prensa mexicana?", *Christus*, núm. 440, 1972, pp. 15-19.

Celam, Conferencia Episcopal Latinoamericana, *Medellín: conclusiones*, Bogotá, 1971.

CEM, Conferencia del Episcopado Mexicano, *Acta de la V Asamblea plenaria de la CEM*, 21-24 de enero de 1969.

CEM, Conferencia del Episcopado Mexicano, *Acta de la VI Asamblea plenaria extraordinaria de la CEM*, 21-23 de agosto de 1969.

CEM, Conferencia del Episcopado Mexicano, *Acta de la IX Asamblea plenaria extraordinaria de la CEM*, 7-10 de septiembre de 1971.

CEM, Conferencia del Episcopado Mexicano, "Documento sobre la justicia en México", *Boletín interno de la CEM*, núm. 3, octubre de 1971, pp. 57-58.

CEM, Conferencia del Episcopado Mexicano, *Acta de la XII Asamblea plenaria de la CEM*, 28 de noviembre al 1 de diciembre de 1972.

CEM, Conferencia del Episcopado Mexicano, *Acta de la XIII Asamblea plenaria de la CEM*, 27 de febrero al 2 de marzo de 1973.

CEM, Conferencia del Episcopado Mexicano, *Acta de la XIV Asamblea plenaria de la CEM*, 16-19 de octubre de 1973.

Corripio, Ernesto, *Carta al episcopado mexicano*, 8 de julio de 1972. Archivo personal SMA.

CpS, Cristianos por el Socialismo, *Primer encuentro de Cristianos por el Socialismo. Documento final*. Archivo CEM, Caja 59: Circulares, mayo de 1972, *Dossier* Cristianos por el Socialismo, pp. 26-35.

CpS México, Cristianos por el Socialismo, "Informe del Comité coordinador mexicano", México, 1972.

CpS México, Cristianos por el Socialismo, *Cristianos por el Socialismo. Estudios y documentos*, México, 1972. Archivo personal SMA.

CpS México, "Diálogo abierto con el cardenal Miguel Darío Miranda", 26 de mayo de 1972. Archivo personal SMA.

De la Rosa, Martín, "Eglise et conflit social. Histoire sociologique des conjonctures critiques de l'Eglise Mexicaine dans les années 1965-1979", tesis de doctorado, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1983.

Del Valle, Luis, "Hacia una prospectiva teológica a partir de acontecimientos", en *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*, México, 1975, pp. 103-127.

Fazio, Carlos, *La cruz y el martillo*, México, Joaquín Mortiz, 1987.

García, Jesús, "La Iglesia desde el Concilio Vaticano II y Medellín. La Iglesia mexicana desde 1962", en CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América Latina, t. 5: México*, Salamanca, Sígueme, 1984, pp. 361-493.

García, Jesús, *Escrutando los tiempos y acontecimientos. Rescatando la memoria de una Patrística Latinoamericana*, México, edición del autor, 2012.

González Gary, Óscar, "Poder y presiones de la Iglesia", en Pablo González Casanova y Héctor Aguilar Camín (coords.), *México ante la crisis. El impacto social y cultural. Las alternativas*, México, Siglo XXI, 2004, pp. 238-294.

Lahusen, Rolf, "Carta al director", *Excélsior*, 9 de mayo de 1972.

López Lara, Abraham, "Cristianos marxistas, peligro para los totalitarismos", *Excélsior*, 6 de mayo de 1972, pp. 6A y 8A.

López Narváez, Froylán, "Carta a García Cantú", *Excélsior*, 29 de abril de 1972, p.7A.

Manzanilla Schaffer, Víctor, *Diario de los debates*, México, Senado de la República, 4 de mayo de 1972.

Martini, Carlo, Carta a Ernesto Corripio Ahumada, presidente de la CEM, 17 de marzo de 1972. Archivo CEM, Delegación apostólica, caja 2, exp. 2, Correspondencia 1967-1972.

Martini, Carlo, Carta a Ernesto Corripio Ahumada, presidente de la CEM, 28 de junio de 1972. Archivo CEM, Delegación apostólica, caja 2, exp. 2, Correspondencia 1967-1972.

Martini, Carlo, Carta a Ernesto Corripio Ahumada, presidente de la CEM, 4 de julio de 1972. Archivo CEM, Delegación apostólica, caja 2, exp. 2, Correspondencia 1967-1972.

Méndez Arceo, Sergio, "Discurso pronunciado en la sesión inaugural del encuentro", Chile, 1972. Archivo personal SMA.

Méndez Arceo, Sergio, "Conferencia de prensa de monseñor Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca", 1972. Archivo Selser, Fondo D, caja 27, exp. JMX85 (1/7).

Méndez Arceo, Sergio, Parte final de la homilía del 1 de enero, *Correo del Sur*, 8 de enero de 1978, p. 4.

Miranda, Miguel Darío, "Exhortación pastoral sobre la actitud de la Iglesia frente a los problemas sociales en la actualidad", 18 de mayo de 1972. Archivo CEM, Circulares 1967-1974.

Muro, Víctor Gabriel, "El relegamiento de los grupos eclesiales de izquierda por el Episcopado Mexicano: 1968-1979", tesis, Flacso, México, 1984.

Muro González, Víctor Gabriel, "Estructura y acción renovadora en la Iglesia católica mexicana contemporánea", *Nueva Antropología*, núm. 41, 1992, pp.83-99.

Oviedo, Carlos, "Carta a los presidentes de las conferencias episcopales de América Latina", 12 de enero de 1972. "Conferencia del Episcopado Chileno", s.f., http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=119.

Pablo VI, *Populorum progressio*, núm. 3, 1967. "La Santa Sede", s.f., disponible en: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html.

Pacheco, María Martha, "¡Cristianismo sí, comunismo no! Anticomunismo eclesiástico en México", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 24, 2002, pp. 143-170.

Richard, Pablo, *Cristianos por el Socialismo. Historia y documentación*, Salamanca, Sígueme, 1976.

Salcedo Palacios, Carlos, "La participación de Don Sergio Méndez Arceo en el Concilio", texto presentado en la II Conferencia General de CEHILA sobre *Historia de la Iglesia en América Latina y El Caribe*, realizada en San Pablo, Brasil, 1995.

Secretariado ejecutivo de CpS, *Documento de Trabajo*, Chile, 1971. Archivo personal SMA.

Secretariado Social Mexicano, "Editorial", *Contacto*, núm. 3-4, 1968.

Silva Henríquez, Raúl, "No renunciar a la fe". Carta a Gonzalo Arroyo, 3 de marzo de 1972. "Cardenal Raúl Silva Enríquez", s.f., disponible en: http://www.cardenalsilva.cl/palabra/cartas.html

Sociedad Teológica Mexicana, *Memoria del Primer Congreso Nacional de Teología Fe y Desarrollo*, México, Ed. Alianza, 1970.

Velázquez, Manuel, *El socialismo y los cristianos. Notas para una reflexión*, México, Secretariado Social Mexicano, 1972.

Wright, John, Carta a Carlo Martini, Delegado Apostólico en México, 10 de junio de 1972. Incluida en la carta de Carlo Martini a Ernesto Corripio Ahumada, presidente de la CEM, 28 de junio de 1972. Archivo CEM, Delegación apostólica, caja 2, exp. 2, Correspondencia 1967-1972.

Los proyectos católicos de nación en el México del siglo xx. Actores, ideologías y prácticas
se terminó de imprimir en la Ciudad de México
en octubre de 2020 en los talleres de Impresora
Peña Santa S.A. de C.V., Sur 27 núm. 475, Col. Leyes
de Reforma, 09310, Ciudad de México.
En su composición se utilizaron tipos
Bembo Regular y Bembo Italic.

Títulos más recientes

Rehacer el mundo
Arturo Anguiano

Política y violencia
Valeria Fernanda Falleti, Edgar Miguel Juárez Salazar, Rafael Delgado Deciga (coords.)

Con la vida en un bolso
Alejandro Cerda García

La solemnidad del poder
y sus fisuras en el fotoperiodismo
de Christa Cowrie
Elsie Marguerite Mc Phail Fanger

Formación ciudadana en estudiantes universitarios
Ma. Guadalupe González Lizárraga, Rocío López González, Gladys Ortiz Henderson (coords.)

Publicaciones

Un tema que demanda mayor atención en la historia contemporánea de México se refiere al concepto de nación y patria pensado desde el mundo católico. Tanto jerarquía y clero como intelectuales y militantes laicos han construido proyectos alternativos de nación frente al proceso revolucionario que erigió su idea de nación secular. Este libro pretende atender dicha exigencia.

A partir de una selección representativa de corrientes de pensamiento católico en distintos periodos de la historia del siglo XX mexicano, se analizan biografías, contextos específicos, formas de organización, acciones concretas y aportaciones de actores individuales y colectivos del mundo católico. Con base en las complejas relaciones entre la Iglesia y el Estado, se examina la incidencia de lo católico en el acontecer nacional y se resalta que en el universo católico hay una amplia gama de posiciones coincidentes o contrarias entre sí. En estas páginas se explican la génesis y el desarrollo de dichos proyectos frente a un Estado posrevolucionario con una propuesta laica y anticlerical.



EDITORIAL TERRACOTA ET


UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades